BENEDETTO DE SPINOZA

DELL'ETICA

TRADUZIONE

DALL'ORIGINALE LATINO

DI

CARLO SARCHI

MILANO

Lodovico Bortolotti e C., tipografi-editori

1880.

INDICE

AVVERTIMENTO DEGLI EDITORI

Era in animo del cavaliere Sarchi di accompagnare al pubblico questo primo volgarizzamento italiano dell' Etica *di Benedetto De Spinoza con una Prefazione intesa ad agevolare l'intelligenza dell'opera ed a giustificare l'interpretazione di alcuni passi, non pienamente conforme a quella di traduzioni già in altra lingua pubblicate.*

Il valent'uomo si accingeva a dettare la prefazione ed a ultimare le correzioni alla stampa del libro, allorchè morte quasi improvvisa lo tolse all'amore della famiglia, all'affettuosa estimazione degli amici ed al nobilissimo lavoro intellettuale che rendeva ameno a lui, utile agli altri persino il più tardo tramonto di una non breve, indefessamente operosa esistenza.

L'editore non può, nè oserebbe tentar di ri-

sarcire i lettori pel danno che loro infligge la perdita della Prefazione. Egli spera bensì di avere ottenuto, grazie alle assidue cure di un amico affezionatissimo del Sarchi, che l'edizione sia riescita nitida e corretta quanto meritano il pubblico studioso e la venerata memoria del chiarissimo traduttore.

Milano, 20 decembre 1879.

ESTRATTO DELLA PREFAZIONE

PREPOSTA

DALL' EDITORE DELLE OPERE POSTUME

DI

BENEDETTO DE SPINOZA

PUBBLICATE L'ANNO 1677.

Poco prima di lasciare la vita l'Autore del presente Libro aveva espressamente raccomandato che non venisse apposto il suo nome al Libro dell'*Etica* di cui egli stava ordinando l'impressione. Nè da altra cagione proveniva il suo divieto se non dalla di lui repugnanza a consentire che da lui prendesse il nome la professata dottrina. Imperocchè all'Appendice della 4ª Parte dell'Etica, Capitolo 25, egli dice: *che colui che vuol giovare col fatto o col consiglio non avrà mestieri per risentire il gaudio della compiuta giovevole operazione di procurare che la professata dottrina riceva da lui la nominanza.* E di più nella 3ª Parte dell'Etica, discorrendo degli affetti (vedi definizione 44) dimostrando in che consista l'ambizione, la ripone nella brama di trar vanto delle cose operate.

L'Etica, ancorchè ci rimanga il desiderio di una Prefazione che introducesse alla prima Parte di essa, sorpassa non pertanto di gran lunga ogni altro scritto del nostro Autore, e possiamo tenere quel libro qual' opera perfettamente compiuta.

La presente opera venne dall'Autore distribuita in cinque Parti le quali trattano successivamente:

I. *Di Dio.*

II. *Della mente umana.*

III. *Degli affetti mostrandone l' origine e la natura.*

IV. *Della servitù umana ivi dimostrando ciò che debba esser tenuto per buono o per cattivo, e quale debba essere la regola e la norma del vivere.*

V. *Della potenza dell' intelletto e della libertà ed eternità della mente umana.*

Nella Prima Parte del suo Libro professa il nostro Autore *essere l' esistenza di Dio cosa necessaria ed assoluta*, quindi egli ne dimostra la divina unicità, proponendo di poi procedere la sostanza e la manifestazione di Dio dalla sola necessità della sua natura; egli prova pertanto essere Iddio libera cagione delle cose tutte, le quali tutte sono in Dio e da Lui in tal guisa dipendono che quando non si premettesse l' esistenza di Dio nulla potrebbe nè sussistere nè concepirsi, e finalmente professa essere tutti gli avvenimenti predeterminati da Dio non giusta il suo beneplacito e per arbitrario volere, ma in forza dell' assoluta natura di Dio, ossia per l' assoluta sua potenza.

Viene in acconcio il quì ricordare le opposizioni a cui diede luogo il *Trattato teologico-politico* del nostro Autore, per le quali egli fu accusato in primo luogo di aver confuso Iddio colla natura presentandogli amendue qual cosa istessa e medesima, e di poi dell' aver egli sottoposto ogni movimento delle cose ed ogni operazione ad una fatale necessità. Egli è d' uopo pertanto di ricordare la risposta

data dal nostro filosofo alla prima opposizione nella XXIª sua epistola diretta al chiarissimo Oldemburgo. Ritroviamo in quell' epistola le seguenti parole: *Affermo essere Iddio cagione immanente* (come si suol dire) *e non transitoria; essere e muoversi in Dio tutte le cose, in ciò concordando con Paolo e forse anche con tutti gli antichi filosofi, benchè questi abbiano esposto talvolta i loro concetti per altra forma; e mi azzarderei a dire persino accordarsi le mie sentenze eziandio con quelle degli antichi Ebrei, per quanto si possa rilevare da alcune tramandate tradizioni le quali appo di essi si ritrovano, quantunque in gran parte travisate ed adulterate.*

Alla seconda obbiezione, egli di tal modo risponde nella sua epistola XXIIIª diretta al medesimo Oldemburgo: *Qui voglio spiegare con brevi cenni la ragione a cui si appoggia la mia credenza circa la fatale necessità delle cose e delle azioni. Imperocchè Iddio non viene da me sottoposto in modo veruno al Fato, ma intendo procedere da Dio le cose tutte, in ciò accordandomi altresì coll' universale opinione la quale riconosce emanare ogni avvenimento dalla Natura di Dio espressa per l' intelletto divino. Cotale universale credenza non sottopone menomamente al Fato le azioni divine, e viene da ognuno riconosciuto esser libera quell' azione ed essere determinata dalla divina intelligenza. Laonde siffatta inevitabile necessità delle cose in nulla pregiudica all' efficacia delle leggi divine ed umane. Imperocchè i medesimi precetti morali, sieno dessi o no considerati qual forma legale e giuridica emanata da Dio, non ne sarebbero alterate le salutifere conseguenze. Ed altresì il bene da noi conseguito per l' esercizio della virtù e pel nostro amore verso Iddio, sia egli considerato qual da Dio emanato in qualità di legislatore e Giudice, ovvero sia egli pensato qual necessaria conseguenza della Natura Divina, non riesce pertanto nè più nè meno desiderabile, ed all' incontro i mali che conseguono dalle prave azioni e dagli smodati affetti, benchè ne sia necessario l' avvenimento, riescono non meno pericolosi e*

temibili. Finalmente sieno necessarii o contingenti gli impulsi, sentiamo tuttavia essere determinate le nostre azioni dalla speranza e dal timore.

Siffatta necessità fatale delle cose viene determinata da cagioni prossime dipendenti da altre più lontane, le quali promosse anch' esse da altri impulsi più remoti formano una continua serie di cagioni che si prolunga incessantemente, finchè giunga ad inalzarsi a Dio (prima causa universale effettiva, e non effettuata, delle cose tutte, non prodotta da niuna di esse), e lo dimostra altresì il nostro filosofo per le proposizioni 26, 27, 28 e 29 della Prima Parte dell' Etica.

Il considerare assolutamente Iddio qual cagione universale delle cose, le quali tutte da Lui procedono, sembrerebbe condurre a riguardarlo qual autore del male e del peccato. Ma a tale difficoltà ed alle conseguenze che se ne possono inferire, risponde il nostro Filosofo colle sue lettere XXXII, XXXIV e XXXVI. Egli è chiaro e manifesto non poter dare luogo a niuna fondata dubitanza, l' affermare che da Dio emanino tutte le cose, e ch' esse sieno determinate e preordinate dal suo eterno decreto, la quale credenza viene da molti Cristiani professata, e vivamente propugnata qual necessaria verità.

Alle surriferite opposizioni se ne aggiunge un' altra, per cui è accusato il nostro Autore di avere professato una dottrina al tutto diversa dagli insegnamenti di Cristo, nostro Salvatore, e degli Apostoli, trasmessi dalla Sacra Scrittura circa alla regola e norma del vivere e delle condizioni del vero Bene. A rimuovere una simile accusa riesce opportuno di porre sotto occhio al leggitore la propria sentenza dell'Autore, e quindi dimostrare come egli non discordi in verun modo dalla dottrina di Cristo e degli Apostoli.

Cotal questione viene trattata dal nostro Autore nella Quinta Parte dell' Etica, dove egli dimostra per le proposizioni 26 e 27 *che la mente, nell' esercizio della sua attività,*

giudica essere solo utile all' uomo quello che lo conduce alla perfezione dell' intelligenza, ed essere nociva e mala cosa tuttociò che ce ne distoglie od allontana. Di più egli dimostra per le proposizioni 23 e 24 della medesima Quarta Parte, *dispiegare la mente la propria virtù, quando concepisce le cose intellettivamente, ossia adequatamente, e che in modo assoluto conducono le percezioni adequate, alle opere virtuose.* Quindi egli ne deduce, per la susseguente proposizione 28, *costituire la nozione di Dio il bene supremo della mente, e consistere la più alta perfezione della mente nella cognizione di Dio.* Senzachè egli aggiunge *che ogni nostra brama, ogni operazione di cui siamo autori, allorchè siamo penetrati dall' idea di Dio, cioè quando ne abbiamo la cognizione, tutte conducono alla religione. La brama del retto operare, ingenita nell' uomo e che lo conduce a vivere conforme alla ragione, viene da lui nominata Pietà.* Ed egli nomina *Onestà quel sentimento pel quale l' uomo vive conforme alla ragione, e lo spinge a congiungersi amorevolmente coi suoi simili, proclamando essere onesto quanto viene commendato da coloro che vivono conforme alla ragione, ed al contrario dichiarando turpe ciò che distorna dall' uomo i sensi benvoglienti ed affettuosi dei suoi simili;* e ciò viene espresso nel 1° Scolio della proposizione 37.

Di più egli avverte per la proposizione 35 *che gli uomini governati dalla ragione trovansi sempre concordi, riunendosi in essi l' intelletto, la volontà, l' appetenza ed ogni lor sentimento, a far ottenere agli altri uomini quel bene medesimo da essi personalmente ambito, e più è in essi perfetta la cognizione di Dio, più trovansi disposti a contraccambiare le altrui dimostrazioni di odio, d' ira e di disprezzo con opere generose ed amorevoli.* (Proposizione 46.) E dalle dimostrazioni da lui proposte circa *all' amore ed all' intelletto* egli conchiude: *combattere con letizia e sicurezza coloro che contrappongono l' amore all' odio, nè mai ad essi abbisognare il soccorso della fortuna, qualunque sia il numero degli inimici; mentre d' altra parte*

coloro che rimangono vinti ritrovansi lieti della loro disfatta, per essere in essi non scemate ma rinvigorite le forze (Vedi Scolio della proposizione 46).

Allo Scolio della proposizione 66 (della citata parte) egli esamina qual differenza vi abbia tra l'uomo che si governa secondo gli affetti o l'opinione, e quello la cui vita è guidata dalla ragione; ed afferma *essere il primo costretto ad operare ciecamente ed alla propria insaputa, mentre l'altro agisce di proprio senno, ed elegge solamente quelle cose da lui stimate principali, migliori e sommamente desiderabili.* Laonde l'Autore qualifica il primo di *servo*, il secondo di *libero.*

Per la proposizione 69 *egli mostra non essere pegli uomini liberi minore virtù lo scansare i pericoli che il sormontargli;* per la proposizione 71, egli afferma *essere ognor disposti gli uomini liberi ad un vicendevole contraccambio di grazie e di beneficii, ed esser sempre repugnanti* (proposizione 72) *ad ogni atto fraudolento e doloso, rimanendo sempre vogliosi di mantenere illesa la buona fede*, e conchiude *che quegli uomini si sentono più liberi in mezzo ad una città e sotto l'imperio delle leggi comuni, che in una solitudine ove potrebbero condur la vita al solo loro arbitrio.* (Proposizione 73.)

I pregi da lui predicati quali proprii della vera libertà gli riferisce alla fortezza nello Scolio della antecedente proposizione, dicendo *che l'uomo forte va esente da ogni movimento di odio, di invidia, di collera, di disprezzo, nè giammai insuperbisce.*

Nella Quinta Parte dell'Etica imprende il nostro filosofo a dimostrare come quando giungiamo per la comprensione, ossia per un'operazione puramente intellettiva, ad acquistare la cognizione adequata di Dio e delle cose, ci mettiamo in grado di superare i pravi affetti e quindi di ottenere l'acquiescenza della mente, cioè *il Bene supremo a cui possa l'uomo aspirare, provenendone l'amore di Dio; egli proclama final-*

mente derivare in noi dall' eterno amore verso Iddio, la salvezza, la beatitudine, la libertà.

Tali sono le principali dimostrazioni del nostro Autore da lui considerate quali imposte dalla Ragione circa alla retta norma del vivere, ed al Bene supremo degli uomini. Comparando codesti principii colle dottrine insegnate da Gesù Cristo nostro Salvatore e dai di Lui Apostoli, apertamente riconosciamo esser dessi al tutto conformi, ed oltreciò vediamo a chiare note perfettamente concordare le prescrizioni della ragione colle apostoliche predicazioni, nelle quali si rinvengono perfettamente espressi e contenuti i dogmi morali che assicurano l' umana felicità.

Imperocchè gli insegnamenti del nostro Salvatore e degli Apostoli alla perfine si riducono al dovere di amare Iddio sopra ogni cosa ed il prossimo quanto noi medesimi. [1] E dimostra il nostro filosofo essere manifesto che quell'amore d'Iddio e del prossimo è parimente imposto dalla ragione.

Le cose anzidette apertamente ci mostrano per qual motivo dica l' Apostolo (Epistola ai Romani Cap. XII, 1), essere razionale la religione cristiana perchè originata dalla Ragione, e sovra quella saldamente fondata.

Ricorrendo ai detti dell'Apostolo Giovanni nella sua I Epistola Cap. IV, 7, 16, 17, 18 raccostati ai versetti 20, 21, vediamo apertamente che la rigenerazione, senza la quale non può l'uomo penetrare nel regno di Dio, consiste assolutamente nell' amore di Dio il quale, siccome lo dimostra il nostro Autore, proviene dalla cognizione intellettiva di Dio. Professa altresì il nostro filosofo consistere la rigenerazione nella vittoria ottenuta dall' uomo sopra i pravi affetti e nella mortificazione delle terrene e vane cupidigie insite nella natura umana, nonchè negli assidui sforzi dispiegati

[1] Matth. VII, 12 e XXII, 37, 38, 39, 40. Luc. X, 27, 28. Rom. XIII, 8, 9, 10. Gal. V, 14.

per rinvigorire le nobili ed oneste appetenze che si rivolgono al Vero ed al Buono. Questi nobili affetti inalzandoci all'amore di Dio, ci procacciano la pace ossia la vera acquiescenza dell'animo, ed in tal guisa l'uomo acquista letizia, verità, benignità e giustizia (la quale consiste nella perpetua ed eterna volontà di attribuire a ciascuno quanto gli spetta), ecc., doti cui il nostro filosofo dimostra esser frutti necessarii dell'intelletto. Le surriferite condizioni della rigenerazione si accordano intieramente colla dottrina insegnata dall'Apostolo nell'Epistola agli Efesi Cap. IV, 22, 24, ed in quella ai Colossei Cap. III, 9 e 10, dove trattasi del vecchio uomo e del nuovo, e nell'Epistola ai Romani Cap. VIII, 5 a 15, come eziandio in quella ai Galati Cap. V, 16 che si aggira intorno all'imperio dello spirito sopra la carne.

Professa il nostro filosofo essere all'ottenimento della salvezza, necessaria cosa di procurare a tutta possa la comprensione intellettiva delle cose, e quindi conformare alle percepite verità la norma del vivere osservando i dettami della ragione. Come non si accorderebbero cotali proposizioni colla Sacra Scrittura e coi fondamenti della Religione Cristiana? Ma se è manifesta quella concordanza, nondimeno viene veementemente combattuta la dottrina del nostro filosofo da coloro che si attengono strettamente alla lettera della Scrittura, lasciandone in non cale lo spirito e la verità. Le considerazioni svolte dal nostro Autore dimostrano al contrario che desse si accordano colle verità cristiane, e primamente viene da lui dimostrato quell'accordo appoggiandosi ai passi della Scrittura ove la Meditazione e l'acquisto della Verità e della Sapienza vengono principalmente raccomandati. Egli insiste parimente nel dimostrare che la *Sapienza*, la *Cognizione*, l'*Intelligenza* sono le cagioni dalle quali derivano le operazioni salutevoli e fruttuose.

Chi può negare altresì che la cognizione e l'intelligenza

dei precetti divini non abbiano per obbietto quei dogmi la cui osservanza conduce necessariamente all'ottenimento della salvezza? A che gioverebbero la meditazione, l'acquisto della verità e l'uso dell'intelletto se non valessero a mostrarci le norme del vivere e dell'operare? Nè puossi credere che pei vocaboli di Verità, di Sapienza, di Cognizione intenda la Scrittura una cognizione od un assentimento fondato unicamente sul materiale contesto delle scritte parole, imperocchè strana e pazza cosa sarebbe il restringere l'uso dell'intelletto a quelle materiali formalità ove non hanno luogo la verità nè la sapienza, nè si dispiega veruna delle potenze intellettive.

E perchè non si accorderebbero i precetti fondamentali della Religione Cristiana colle massime che proclamano essere il possedimento di idee adequate necessaria condizione del possedimento delle nozioni valevoli ad ottenere la salvezza, conformando agli insegnati precetti il tenore della vita e delle operazioni, e sottoponendolo alla guida della ragione? Riesce quindi cosa chiara e manifesta (e di ciò debbono convenire tutti i Cristiani) che le Sacre Scritture le quali non possono contenere proposizioni contraddittorie, insegnino in molti luoghi, come l'abbiamo testè mostrato, che la nuova alleanza stabilita da Dio per la mediazione di Cristo abbia avuto in mira di sostituire alle leggi comunicate da Dio agli Israeliti per caratteri inscritti sulla pietra, l'interpretazione di esse rivelata per l'intervento di Cristo, per la quale venissero infisse non più sopra la pietra, ma nelle menti degli uomini, vale a dire col farne intendere ad essi la vera significanza, e di impedire che i ministri della nuova alleanza non continuassero nella interpretazione litterale, come lo avevano fatto i loro predecessori, ma attendessero di continuo allo spirito della insegnata dottrina, cioè prendessero per guida l'intelletto, siccome appare ad evidenza dalla testimonianza di Giovanni al Capit. V, versetto 6,

e dalle altre Apostoliche Scritture. È adunque cosa chiara ed indubitabile che le dottrine del nostro Autore pienamente concordino coi principii fondamentali della Religione Cristiana.

Concordano pienamente le ammonizioni dell'Apostolo circa alla carne ed agli effetti delle carnali concupiscenze colle dimostrazioni proposte dal nostro Autore alla 4ª Parte del presente libro, dove dimostra da un lato l'impotenza dell'uomo irrazionale a governare gli affetti, dall'altro la potenza dell'uomo ragionevole a raffrenargli e moderargli.

Notino i Cristiani qual cosa molto ragguardevole, che è dovunque dal nostro filosofo confermata la dottrina dei sacri scrittori, nel mostrare l'identità dei precetti della Religione Cristiana coi dogmi impostici dalla Ragione, venendo in tal guisa a rafforzare le verità religiose, e quindi anche l'autorità delle Sacre Lettere; e di tal modo le sue dimostrazioni infondono nei nostri petti un'incrollabile certezza cui non smoverebbe nè il Giudeo, nè il Pagano, nè l'Ateo nè qualsiasi oppositore.

Sono insufficienti i miracoli ad introdurre negli animi l'adesivo consenso alle verità religiose. Ad altro non possono giovare i portentosi avvenimenti se non a somministrarci un segno esteriore di ricordanza. Ma la certezza assoluta ed irremovibile si produce unicamente negli animi per la cognizione diretta della verità, ossia per la vera percezione intellettiva, la quale involge ogni forma della certezza. E di qual maniera coloro che hanno riconosciuto ad evidenza la verità e che a ragion d'esempio riconoscono l'esistenza di Dio e l'azione provveditrice del suo Figliuolo (cioè della Ragione e della Sapienza divina), la quale guida gli uomini alla salvezza, come coloro che sanno esser dovere dell'uomo di amare Dio ed il suo Figlio potrebbero abbisognare di altre dimostrazioni per accertarsi delle verità, di cui trovano nei proprii loro animi una certezza superiore e più salda di

quante attestazioni potrebbe somministrare qualsiasi sterminata serie di eventi miracolosi? Adunque a buon diritto disse Paolo: « chiedan pure miracoli i Giudei e coloro che stanno sotto alla Legge, nè sono capaci d' intendere la verità. » Ed affine di ottenere quei miracoli fu Cristo dai Giudei infastidito (Matteo XII, 38, XVI, 1, 3, 4. Marco VIII, 11. Luca XI, 29); e pel medesimo motivo fu mestieri all'Apostolo di tanto travaglio per infondere nei suoi discepoli *l' ampiezza di persuasione e l' intelligenza del mistero di Dio Padre*, glorificandosi degli sforzi da lui sostenuti. (Colossei Ep. II, 1, 2.)

Le ragioni dianzi prodotte a difesa del nostro filosofo e delle sue profonde ed argutissime disquisizioni serviranno a confutare le calunnie di coloro che per crassa ignoranza, o per cieca passione si attentarono non solamente di tacciare d' irreligione quell' uomo insigne, ma eziandio procurarono a tutta forza di persuadere al pubblico ch' egli nei suoi scritti professasse l'*Ateismo*, e che le sue proposizioni si rivolgessero ad estirpare negli animi ogni senso di religione e di pietà. Se quegli oppositori avessero solamente avvertito al verso del Salmista (Salmo XIV, 1 e Salmo III, 2), *lo stolto dice nel suo animo che non vi ha Dio*, quel detto gli avrebbe fattos più avii e più prudenti, trattenendogli da tante temerarie imputazioni. Imperocchè con quelle parole insegnò chiaramente il Salmista, che in sì orribile trascorso non possono giammai cadere i sapienti (nel qual numero confessano anche gli avversari dover esser annoverato il nostro filosofo).

Laonde avvertano gli oppositori di quel grande filosofo quando verranno all' esame dei suoi scritti, di guardarsi studiosamente dal rigettarne le proposizioni qual false e contrarie alla religione Cristiana, senza aver prima penetrata la mente dello scrittore ed attentamente raffrontato le sue massime col vero senso delle Sacre Lettere e coi precetti della vera religione. Debbono dapprima avvertire di

non appoggiarsi facilmente ai concetti erronei, ed alle arbitrarie opinioni da essi avute sul senso della Sacra Scrittura, nè di tener la loro particolare interpretazione per infallibile paragone del vero e del falso, e di ciò che convenga o discordi col sacro Codice o colla religione Cristiana. Offuscati da quei pregiudizii non sarebbero in grado di giudicare assennatamente i trattati argomenti, e quando alle dimostrate ragioni momentaneamente aderissero, tosto ricadrebbero nei primi assurdi, reputando false o prave le vere e buone sentenze, ed avendo per contrarie alla religione quelle massime che al tutto concordano coi precetti di essa. Imperocchè trovansi i Cristiani divisi in moltissime sètte, e tutte ed ogni singola a vicenda vantano la verità delle proprie credenze, ed accanitamente le propugnano qual dogmi della religione Cristiana, nè hanno fine fra essi i contrasti e talvolta le zuffe, e quelle proposizioni ricevute dagli uni per accertate e sacrosante verità, vengono dagli altri rigettate ed abborrite quali empie e diaboliche. Quindi le perpetue contese ed i civili contrasti di cui sono piene le storie e che anche al presente continuano. Di quei mali fu sola origine la falsa opinione avuta da alcuni dell'assoluta verità degli erronei concetti, e delle infondate loro opinioni (da essi pertinacemente affermate) sul senso delle sacre pagine. A tale giunsero i fautori delle varie sètte che tennero le loro arbitrarie interpretazioni qual parte essenziale della Scrittura, e Verbo infallibile di Dio, considerandole assolutamente per norma precisa, ed accertato paragone capace di far distinguere il vero dal falso. Dureranno senza dubbio, fuor di ogni speranza di emendamento, quegli scismi e quei contrasti finchè non ricorrano i Cristiani alla ricognizione della verità, infallibile norma del vero e del falso, per essa giudicando della congruenza o dell'opposizione colla religione Cristiana delle diverse e discrepanti dottrine arbitrariamente proposte ed accanitamente propugnate. Ma dalle anzidette cose racco-

ghesi di leggieri non esser necessario di mostrare quale sia la norma, quale il paragone a giudicare le discordanti controversie delle sètte Cristiane. Però chi volesse, per un breve esame chiarirsi di una tal questione, ricordi primamente *essere eterni tutti i comandi, le testimonianze e le leggi d'Iddio*, e costituire quel complesso *l'eterna verità*. Ricordino eziandio i Cristiani fondarsi unicamente sulla verità, la dottrina del Vangelo che tutta contiene la religione cristiana, ed abbiano sempre in mira quelle benefiche verità, qual universale patrimonio dei Cristiani. Rammentino di poi essere la verità indicatrice, e di sè stessa, e della falsità, nè poter dessa esser conosciuta se non di per sè sola, e non mai per qualsivoglia altra interposizione. Laonde riesce al tutto evidente essere unicamente la verità la norma cui deve l'uomo aspirare. Perciò i Cristiani giunti al pieno godimento della verità insegnata dalla Scrittura, e dalla vera e pura comprensione di essa, saranno assicurati in modo infallibile ed assoluto di esser fatti partecipi dello spirito della Scrittura, e di possedere il Verbo di Dio.

Quindi siccome la verità alla guisa della natura e dell'essenza delle cose è semplice e indivisibile, nè offre giammai se non un senso unico e preciso, impossessati i Cristiani di quella verità, debbono di necessità concordare in un medesimo intendimento, e nelle istesse sentenze, siccome lo attesta Paolo I Epist. ai Corintii I, 10, 11, ed ai Filipp. II, 2; III, 16.

E perchè coloro che vogliono obbedire alle prescrizioni dello Spirito Santo circa alla tolleranza, non si affrettano *di porgere una sussidievol mano a chi è ancora vacillante nella fede* (Rom. XIV, 1), cioè a quelli a cui difetta la piena cognizione, *sovvenendo alla debolezza dei malfermi ed all'ignoranza dei traviati?* In tal guisa compiranno l'uffizio ad essi prefisso (Gal. VI, 4. Rom. XIV, 4-14. II ai Corintii I, 14) *non rimireranno con occhio diffidente e torvo*

le espressioni della fede altrui (Pietro V, 3), *ma si dimostreranno placidi verso gli errati, e gli ammaestreranno con mansuetudine, aspettando che piaccia a Dio di procurare la conversione di essi, e di condurgli alla verità.* E c' insegnò col proprio esempio l'Apostolo Paolo, non dovere cotale tolleranza essere ristretta a coloro che sono imbevuti di lievi errori, ma estendersi anche a quelli che errano negli articoli fondamentali ed essenziali della fede. Abbenchè i Galati avessero accettato un altro Vangelo e fossero incorsi in errore, reputando che la giustizia e le altre opere spirituali non si acquistassero per la fede e per l' acquiescenza alla verità, ma bensì pel solo eseguimento delle formalità della legge e per la legge (errore che versa sul punto fondamentale della fede), nonpertanto, malgrado una tanta differenza, furono i Galati nominati dall'Apostolo *fratelli e figli* (Gal. IV, 19 ed altrove).

Oltre a ciò il Dottore delle genti dice nell' Epistola ai Filippensi III, 15: *Tale è il nostro sentimento* (riguardo alla cognizione di Gesù Cristo ed alla virtù di esso per la quale si perfeziona la nostra rigenerazione e giustificazione), *ma se sentite diversamente, ciò vi sarà pure rivelato da Dio.* Con tali parole Paolo mostra manifestamente voler egli tollerare coloro che sull' articolo fondamentale della giustificazione da lui dissentono, riconoscendoli per fratelli e per membri della Chiesa, nonostante quel grave dissentimento.

Adunque quando coloro che per impotenza ed ignoranza errano lor malgrado, e mostransi tuttora balbettanti nella dottrina di Cristo (e tali vogliono esser reputati quelli che errano nei punti fondamentali della fede), hanno a guisa di fanciulli impedita ed inceppata la lingua, chiedendosi educazione e tempo assai lungo per giungere nella dottrina di Cristo all' adolescenza ed alla età virile. Ed usa la Sacra Scrittura appellazioni diverse pei varii gradi della cognizione cristiana, nominandogli *Infanzia, Adolescenza* e *Virilità.* Laonde

apertamente si dimostra essere meritevole di ogni tolleranza chi male s'appiglia circa all'interpretazione delle verità religiose.

Adunque quei Cristiani i quali per le diversità delle opinioni a vicenda contrastano, qualificandosi d'inimici di Dio, rimandandosi gli uni agli altri l'imputazione di eretico, ed ingiuriosamente qualificandosi, non si fondano in verun modo sulla verità, ma sopra false ed arbitrarie opinioni. E cotali violenze aborrite dai veri Cristiani dimostrano apertamente la falsità delle loro sentenze le quali al tutto si discostano dal vero e retto sentire.

DELL' ETICA

—

PARTE PRIMA

D'IDDIO

—

DEFINIZIONI.

I. *Intendo per cagione propria di sè l'oggetto la cui essenza involge l'esistenza, ossia ciò la cui natura non può esser pensata se non provveduta di esistenza.*

II. *È finito nel suo genere quell'oggetto da noi pensato qual circoscritto da una cosa di simigliante natura. Ad esempio, un corpo viene detto finito perchè ci sovviene mai sempre un altro corpo di lui maggiore, ed alla medesima guisa viene ogni nostro pensiero determinato da un concetto susseguente. Ma il corpo non riceve dal pensiero niuna determinazione, siccome non può il pensiero essere limitato dal corpo.*

III. *Intendo per sostanza un* quid *sussistente di per sè, e per sè medesimo concepito, vale a dire una cosa il cui concetto non ha d'uopo di appoggiarsi a verun altro originale pensiero.*

IV. *Intendo per attributi quelle manifestazioni della sostanza che ci appaiono qual principio costitutivo di essa.*

V. *Per modo intendo le affezioni della sostanza, ovvero le impressioni che la fanno conoscibile all'altrui intelletto.*

VI. *Intendo per Iddio l' Ente assolutamente infinito, cioè la sostanza che racchiude attributi infiniti, ciascuno dei quali esprime l' essenza eterna ed infinita.*

Spiegazione. *Dico essere Iddio infinito non solo genericamente ma assolutamente. Imperocchè a ciò che è soltanto infinito genericamente, possiamo negare un' infinità di attributi, ma l' assoluta infinità è l' espressione dell' essenza sostanziale medesima, nè puó dar luogo a restrizione veruna.*

VII. *Sarà detto libero l' oggetto che esiste per la necessità della propria natura, ed agisce unicamente per l' effetto di una propria determinazione, ed al contrario agisce ed esiste in modo assolutamente necessario e coatto l' oggetto che è sottoposto ad una cagione esteriore la quale ne determina di esatta ragione l' esistenza e le operazioni.*

VIII. *Intendo per eternità l' esistenza medesima, concepita qual conseguenza necessaria per la sola definizione della cosa eterna.*

Spiegazione. *Imperocchè una tale esistenza viene concepita quale eterna verità costitutiva dell' essenza della cosa, laonde non può spiegarsi per verun concetto di durazione o di tempo, ancorchè vogliasi concepire una durazione scevra di principio e di fine.*

Assiomi.

I. *Tutte le cose che sono, sussistono in sè od in un altro oggetto.*

II. *L' oggetto il cui pensiero non deriva da altro concetto dev' essere concepito di per sè in modo indipendente ed assoluto.*

III. *Da una data e determinata cagione consegue di necessità l' effetto, e per converso, senza una cagione determinata, non potrebbe aver luogo l' effetto.*

IV. *La cognizione dell' effetto dipende dalla cognizione della cagione, ed è in questa involuta.*

V. *Le cose che non hanno elementi comuni non possono reciprocamente esser l'una per l'altra conosciute, cioè il concetto dell' una non involge quello di un' altra.*

VI. *L' idea vera deve corrispondere colla cosa ideata.*

VII. *La cosa che può esser pensata qual non esistente, non può riferirsi ad un' essenza che involga esistenza.*

Proposizioni.

Proposizione I. *La sostanza precede naturalmente le sue affezioni.*

Dimostrazione. Ciò riesce evidente per le ~~dimostrazioni~~ definizioni 3ª e 5ª.

Proposizione II. *Due sostanze provvedute di attributi diversi non hanno tra sè comunanza veruna.*

Dimostrazione. Ciò risulta eziandio dalla 3ª definizione. Una sostanza deve sussistere di per sè, ed essere particolarmente concepita, ossia il concetto di una sostanza non involge quello di un' altra.

Proposizione III. *Le cose che non hanno tra loro niuna comunanza, non possono essere cagionate l'una dall'altra.*

Dimostrazione. Quando le cose non hanno tra sè comunanza veruna, la cognizione di una di esse non può (per l'Assioma V) condurre a quella dell'altra, perciò (per l'Assioma IV) non può l' una esser cagione dell' altra. *C. V. D.*

Proposizione IV. *Due o più cose diverse si distinguono tra loro, o per la varietà degli attributi, o per quella delle affezioni di esse.*

Dimostrazione. Tutti gli oggetti sussistenti hanno il loro sostanziale principio od in sè, (Assioma I), od in un' altra cosa, il che significa (definizione 3ª e 5ª) nulla darsi fuori dell' intelletto tranne le sostanze e le proprie di lui affezioni. Adunque non dassi cosa veruna fuori dell' intelletto che possa essere distintamente percepita, tranne le sostanze, vale a

dire, ciò che è una cosa medesima, tranne i loro attributi e le affezioni di esse. *C. V. D.*

Proposizione V. *Nella natura non possono darsi due o più sostanze di medesima condizione, ossia che abbiano i medesimi attributi.*

Dimostrazione. Se fossero parecchie le sostanze diverse, si dovrebbero distinguere o per la diversità degli attributi, o per quella delle affezioni (per la proposizione precedente). Se consistesse la differenza nella varietà degli attributi, ne verrebbe per conseguenza che spettassero ad una sola di esse quegli attributi; se provenisse il divario dalla varietà delle affezioni, siccome la sostanza precede le proprie affezioni, la sostanza, messe in disparte le sue affezioni, e considerata in sè stessa e nella piena sua verità (per le definizioni 3ª e 6ª), non si distinguerebbe da un' altra; perciò (per la proposizione precedente) non possono esser moltiplici le sostanze; e debbono ridursi ad una sola. *C. V. D.*

Proposizione VI. *La sostanza non può esser prodotta da un' altra sostanza.*

Dimostrazione. Nella Natura non possono darsi due sostanze di un medesimo attributo (per la proposizione precedente), cioè (per la proposizione 2ª) che abbiano qualche comunanza; laonde (per la proposizione 3ª) non può l' una esser cagione dell' altra, ossia l' una di esse non può esser prodotta dall' altra.

Corollario. Da ciò consegue che la sostanza non può esser prodotta da un altro oggetto. Imperocchè non offre altra cosa la Natura se non le sostanze e le loro affezioni, come apertamente si scorge per l'Assioma I e le definizioni 3ª e 5ª; pertanto ella non può esser prodotta da un'altra sostanza (per la proposizione precedente). Dunque non può assolutamente la sostanza esser prodotta da un' altra cosa. *C. V. D.*

Di altra maniera. Ciò viene più agevolmente dimostrato

per l' assurdo. Imperocchè se la sostanza potesse esser prodotta da un' altra cosa, la cognizione di essa dovrebbe dipendere da quella della di lei cagione (per l'Assioma IV); quindi (per la definizione 3ª) ella cesserebbe di essere sostanza.

Proposizione VII. *Alla natura della sostanza spetta necessariamente l'esistenza.*

Dimostrazione. La sostanza non può essere prodotta da un' altro oggetto (pel Corollario della proposizione precedente); adunque ella è cagione di sè stessa, cioè (per la definizione 1ª) la sua essenza involge necessariamente l'esistenza, vale a dire l' esistenza e la necessaria manifestazione di essa. *C. V. D.*

Proposizione VIII. *Ogni sostanza è necessariamente infinita.*

Dimostrazione. La sostanza provveduta di un qualche attributo esiste di per sè, ed unicamente, e spetta alla di lei natura di manifestarsi per l' esistenza (per la proposizione 5ª). Adunque l' esistenza risulterà dalla propria sua condizione, sia ella pensata qual finita o quale infinita. Ma ella non è finita, imperocchè se fosse finita dovrebbe esser limitata da un' altra sostanza di simigliante natura, la quale dovrebbe esistere anch' essa necessariamente (per la proposizione 7ª); laonde vi sarebbero due sostanze del medesimo attributo, il che è assurdo. Ella è adunque infinita. *C. V. D.*

Scolio I. La qualificazione di finito, esprimendo una parziale negazione, mentre quella d' infinito è l' affermazione assoluta dell' esistenza, consegue dalla sola proposizione 7ª dover ogni sostanza essere infinita.

Scolio II. Non dubito che riesca disagevole la comprensione della dimostrazione della 7ª proposizione a coloro che giudicano confusamente delle cose, nè sono assuefatti ad investigarne le prime cagioni.

Ciò deriva principalmente dal non esser dessi in grado

di distinguere le modificazioni delle sostanze dalle sostanze medesime, e dall' esser da essi ignorate le intrinseche condizioni delle cose. Quindi avviene che per quell' ignoranza sieno applicate alle sostanze le condizioni fenomenali da essi osservate. Imperocchè colui che non accostuma di considerare a dovere le cagioni delle cose, è condotto a confondere di continuo cose dissimiglianti; egli non ripugna ad accordare alle piante l' umana favella, fa procedere senza verun contrasto la razza umana ora dai sassi, ora dal parto femminile, e s' infinge le più strane trasformazioni. A simil guisa quelli che si compiacciono di confondere la natura divina colla natura umana, riportano di leggieri a Dio gli affetti della natura umana, e ciò succede principalmente per esser da essi ignorato in che consistano gli affetti, e di qual maniera essi siano pensati dalla mente. Se gli uomini giungessero ad intendere quale sia la natura della sostanza, non dubiterebbero della verità della proposizione 7ª, ed anzi la considererebbero quale assioma da annoverarsi tra le nozioni universalmente ricevute. Imperciocchè sarebbe da essi riconosciuto essere la sostanza un *quid* sussistente di per sè, ed il cui concetto ci sovviene direttamente, nè ha mestieri di fondarsi sopra il pensiero di un altro oggetto, e giudicherebbero altresì che ogni modificazione dipende dall' oggetto modificato, e che i concetti modificativi derivano tutti dalla sostanziale entità alla quale si appoggiano. Possiamo avere idee vere circa a modificazioni non esistenti, perchè quantunque desse non abbiano fuori del nostro pensiero una reale ed obbiettiva esistenza, possono nondimeno esser da noi riferite ad un altro oggetto reale ed effettivo. In fatto la vera percezione delle sostanze non ha luogo se non al riguardo di quelle cose ch' esistono di per sè, e vengono di per sè concepite. Quindi se alcuno dicesse di avere un' idea chiara e distinta, cioè vera, della sostanza, e nondimeno dubitasse dell' esistenza di essa, ciò presenterebbe una contraddizione

non meno formale di quella offerta da chi affermasse una verità da lui chiaramente percepita, e nondimeno ponesse in dubbio quella medesima verità tenuta da lui per certa ed evidente, cosa manifestamente contraddittoria, e ciò equivarrebbe al credere che potesse una cosa falsa assumere il carattere della verità, proposizione di cui è manifesta la piena assurdità. Quindi egli è forza riconoscere qual' eterna verità, e l'esistenza e l' essenza della sostanza. E così di altra maniera dimostrasi esser unica una sostanza di conforme natura, e stimai prezzo dell' opera di proporne la dimostrazione. Però, affinchè io possa disporre ordinatamente il mio discorso, vuolsi notare: I che la vera definizione di una qualsiasi cosa nulla può contenere nè esprimere oltre alla natura della cosa definita; II che nessuna definizione può involgere un numero determinato di cose particolari, nè estendersi oltre alle cose comprese nella cosa definita. Così a ragion d' esempio, la definizione del triangolo altra cosa non esprime se non la natura del triangolo, e non mai un qualsiasi numero determinato di triangoli; III vuolsi notare che dobbiamo necessariamente assegnare ad ogni cosa esistente una cagione determinata per la quale esiste; IV finalmente dobbiamo considerare che quella cagione per cui esiste una qualsiasi cosa, deve essere riconosciuta o per le condizioni proprie della cosa esistente e dalla definizione di essa, ovvero esser data fuori di essa. Posti cotali principii, ne consegue che se esiste nella natura un numero determinato di particolari individui, vi ha necessariamente una cagione che ne assegni quel numero in modo preciso, e non lo accresca nè lo scemi. Supponiamo ad esempio, che si componesse la razza umana di venti persone, per dar ragione della simultanea presenza di quei venti individui, non basterebbe il considerare la cagione della complessiva formazione di quei venti individui cui supponiamo costituire la razza umana, ma sarebbe d' uopo di mostrare per qual cagione quel numero sia nè maggiore, nè

minore di venti; poichè (per la nota preced.) necessariamente debbesi assegnare una determinata cagione ad ogni particolare esistenza. Il principio costitutivo della razza umana, concepito nella sua generalità, non contiene quella vicennaria determinazione, la quale perciò non si ritrova in una generica definizione che si riferisca al complesso della razza umana. Laonde (per la nota 4ª) deve di necessità esser esteriore la cagione per la quale esiste ognuno di quei venti individui; perciò egli è forza conchiudere che alla esistenza di tutte quelle cose che si presentano a noi numerose, dev' essere assegnata una cagione particolare. E siccome (per le ragioni esposte nel presente Scolio) la sostanza si manifesta necessariamente per l' esistenza, sarà l' esistenza compresa nella corrispondente definizione, e per conseguenza la definizione deve contenerne e dimostrarne la esistenza. Da una simile definizione è esclusa (come venne dimostrato per la nota IIª e IIIª), la pluralità della sostanza; quindi deve necessariamente esistere soltanto un' unica sostanza della medesima natura, il che si accorda colla professata proposizione.

PROPOSIZIONE IX.ª *Quanto è maggiore la realità o la sussistenza di una cosa, tanto è maggiore il numero degli attributi che le competono.*

DIMOSTRAZIONE. Ciò risulta manifestamente dalla definizione 4.

PROPOSIZIONE X. *Ogni particolare attributo di una sostanza dev' essere per sè medesimo concepito.*

DIMOSTRAZIONE. Imperocchè l' attributo è ciò che viene percepito dall' intelletto qual' emanazione della sostanza medesima (per la definizione 4ª), laonde l' attributo (definizione 3ª) deve essere per sè direttamente concepito. *C. V. D.*

SCOLIO. Da ciò si scorge che quantunque sieno riconosciuti due attributi realmente distinti, cioè l' uno indipendente dall' altro, non puossi pertanto conchiudere che quegli attri-

buti costituiscano due enti o due sostanze diverse. Imperocchè vuole la propria condizione della sostanza che ognuno de' suoi attributi sia di per sè, e direttamente concepito, perchè tutti gli attributi di una sostanza sono in essa insiememente congiunti, nè possono considerarsi qual reciprocamente dipendenti ed originati l' uno dall' altro, esprimendo ciascuno di essi la realtà, ossia l' essenza della sostanza a cui si riferisce. Possiamo adunque legittimamente assegnare ad una sostanza più attributi, nè nulla trovasi più chiaro ed evidente quanto il concepire un qualsiasi ente sotto un qualche attributo, e più nella sostanza è intensa la realtà, più trovansi in essa numerosi gli attributi, e per conseguenza nulla è più evidente e legittimo quanto l' assegnare attributi infiniti all' ente di cui è assoluta l' infinità. Se chiedesse qualcuno a qual segno l' uomo possa riconoscere la diversità delle sostanze, voglia egli leggere le proposizioni che seguono, le quali dimostrano non esistere se non che una sola ed unica sostanza, e questa essere assolutamente infinita; laonde sarebbe vana la ricerca di un segno che indicasse una tale diversità.

Proposizione XI. *Iddio ossia quella sostanza di cui sono infiniti gli attributi, ciascuno dei quali esprime l' essenza eterna ed infinita, esiste necessariamente.*

Dimostrazione. Chi volesse contrastare a tale proposizione procuri, se gli è possibile, di concepire che Iddio non esista, e quindi che la sua essenza non involga l' esistenza (per l' Assioma VII); ma ciò è assurdo (per la propos. 7^a). Dunque Iddio si manifesta necessariamente per la propria esistenza. *C. V. D.*

Di altra maniera. Debbesi sempre assegnare una cagione ovvero ragione tanto dell' esistenza di una cosa, quanto della non esistenza di essa. Ad esempio, se esiste il triangolo deve esservi la ragione o la causa dell' esistenza di esso; ma se egli non esiste, vi ha parimente la ragione o la causa

che ne impedisce l' esistenza. Cotale causa o ragione deve rinvenirsi o nella natura propria della cosa, o all' infuori di essa. Ad esempio, la ragione per cui non può darsi un circolo quadrato viene dimostrata dalla condizione propria del circolo, per la contraddizione offerta da una tale ipotesi. Al contrario l' esistenza della sostanza risulta dalla naturale condizione di essa, la quale involge l'esistenza. (Vedi proposiz. 7.ª). La ragione della esistenza o della non esistenza del circolo o del triangolo, non è la diretta conseguenza della sua natural condizione, ma dipende dall'ordine universale della natura corporale, perchè le condizioni di quell'ordine dovevano determinare la possibilità o l' impossibilità di quell'esistenza, e ciò riesce del tutto evidente. Risulta da quanto precede, che esistano quelle cose che non ne sono impedite da veruna cagione. Di tal guisa s non può darsi alcuna ragione o causa che impedisca o che tolga l' esistenza di Dio, debbesi conchiudere in modo assoluto ch'egli esiste necessariamente. Se si desse una simile ragione o causa, ella dovrebbe ritrovarsi o nella propria natura di Dio, od all' infuori di essa, cioè in un' altra sostanza di natura diversa; imperocchè se fosse di natura medesima quella sostanza, sarebbe di tal maniera affermata l' esistenza di Dio. Ma una sostanza di natura diversa nulla avrebbe di comune con Dio (per la prop. 2ª) nè potrebbe perciò porre, nè togliere la di lui esistenza. Non potendo adunque darsi fuori della natura divina la ragione o la causa che ne tolga l' esistenza, dovrebbe una cotal ragione ritrovarsi nella sua propria natura, il che implica contraddizione, e una simile affermazione sarebbe al tutto assurda al rispetto di un ente infinito ed in sommo grado perfetto; dunque non vi ha nè in Dio, nè all'infuori di lui veruna causa o ragione che ne tolga l'esistenza: quindi Iddio esiste necessariamente. *C. V. D.*

Altra dimostrazione. La possibilità del non esistere significa impotenza, mentre al contrario è segno di potenza

la possibilità dell'esistenza, il che è fuor di dubbio. In tal guisa se fosse finita la cosa posta qual necessaria, gli enti finiti avrebbero maggior potenza dell'ente infinito, ciò che riesce ad evidenza di tutta assurdità. Dunque, o non esiste niuna cosa, o esiste di necessità un essere assolutamente infinito. Pertanto noi esistiamo, od in noi, od in altra cosa di cui è necessaria l'esistenza. (Vedi Assioma I e prop. 7ª). Dunque esiste necessariamente un Ente assolutamente infinito, cioè Iddio (definizione 6ª).

Scolio. In questa ultima dimostrazione ho voluto provare *a posteriori* l'esistenza di Dio affine di renderne più agevole l'intendimento; ma ciò non toglie che non possa dessa per quel medesimo fondamento esser provata anche *a priori*. Perchè data la possibilità dell'esistenza, consegue che più ad una cosa compete un maggior grado di realtà, più si accrescono in essa le forze che la fanno esistere e perciò l'Ente assolutamente infinito, cioè Iddio, possiede in sè, in modo assoluto un'infinita potenza di manifestare la sua esistenza. Nondimeno a molti non riesce facil cosa di percepire l'evidenza di questa dimostrazione, e ciò perchè sono assuefatti ad avvertire solamente a quelle cose che provengono da cagioni esterne, e particolarmente a quelle che prestamente si producono, cioè a quelle cose cui vedono in breve tempo nascere e perire, mentre al contrario reputano più difficile la venuta, ossia meno facile l'esistenza delle cose meno semplici e più complicate. Ma a liberargli da cotali pregiudizii non mi è d'uopo di quì mostrare quale sia il vero senso del volgare detto: *ciò che presto nasce presto si estingue*, nè tampoco di mostrare al contrario come in riguardo all'universa natura riescano egualmente di facile riuscita le cose tutte. Pertanto basterà ricordare che non si riferisce il mio discorso alle cose provenienti da cagioni esterne, ma bensì alle sole sostanze le quali (per la proposiz. 6ª) non possono essere prodotte da veruna cagione

esteriore. Perciocchè le cose che provengono da cagioni esterne, sieno elle composte di molte parti o di poche, la realtà e la perfezione che in esse si ritrovano al tutto dipendono dalla virtù della cagione esterna da cui derivano; perciò proviene la loro esistenza dalla perfezione dï una causa esterna, e non da una propria ed ingenita virtù. Al contrario, qualsivoglia perfezione della sostanza non è dovuta a veruna cagione esteriore, perchè anche l'esistenza di essa risulta unicamente dalla propria sua natura, la quale altra cosa non è che la propria essenza. Adunque la perfezione di una cosa, lungi dal toglierne l'esistenza, viene al contrario ad affermarla, mentre quell'esistenza sarebbe tolta se fosse imperfetta la condizione del proposto oggetto; perciò non possiamo esser meglio accertati di una qualsiasi esistenza quanto di quella dell'Ente perfettissimo, cioè di Dio. Imperocchè siccome l'essenza divina esclude qualsivoglia imperfezione, involgendo una perfezione assoluta, ciò toglie al tutto ogni cagione di dubitare della sua esistenza, la quale ci è provata in modo certissimo, e di cui non può dubitare chiunque vorrà porre ai nostri argomenti una pur mediocre attenzione.

Proposizione XII. *Niun attributo della sostanza può esser concepito con verità, se per quel concetto conseguisse la possibilità di una qualsiasi divisione.*

Dimostrazione. Le parti nelle quali potrebbe dividersi la sostanza, o riterrebbero la natura della sostanza, o no. Se la ritenessero dovrebbe (per la proposizione 8ª) ciascuna di quelle parti conservare il carattere dell'infinità, ed essere (per la proposizione 6ª) insiememente cagione di sè medesima, dimostrando altresì (per la proposizione 5ª) esser ella provveduta di un proprio e speciale attributo. Di tal maniera da una sola sostanza ne deriverebbero parecchie, il che (per la proposizione 6ª) è assurdo. Aggiungasi che le parti non avrebbero veruna comunanza colla loro totalità, e

potrebbe la totalità (per la definizione 4ª e la proposizione 10ª) essere e concepirsi senza le parti di essa, cosa di cui non è meno manifesta l' assurdità. Ammettendo al contrario la seconda supposizione, cioè che le parti non ritenessero la natura della sostanza; ne conseguirebbe che ritrovandosi divisa l' intiera sostanza in altrettante parti uguali, perderebbe la propria natura e cesserebbe di esistere, il che (per la proposizione 7ª) è parimenti assurdo.

PROPOSIZIONE XIII. *La sostanza assolutamente infinita è indivisibile.*

DIMOSTRAZIONE. Se fosse divisibile la sostanza, le parti di essa, o riterrebbero la natura della sostanza assolutamente infinita, o non la conserverebbero. Nel primo caso vi sarebbero più sostanze di medesima natura, il che (per la proposizione 5ª) è assurdo. Ponendo il secondo caso (come abbiamo veduto dianzi), verrebbe la sostanza assolutamente infinita a cessare di essere, il che (per la proposizione 11ª) è parimente assurdo.

COROLLARIO. Dalle cose anzidette consegue che non è divisibile veruna sostanza, ed in conseguenza neanche la sostanza corporale, in quanto vien concepita qual sostanza.

SCOLIO. L' indivisibilità della sostanza risulta dal carattere d' infinità, senza il quale non può esser pensata; non può concepirsi partizione se non al rispetto di una cosa finita, mentre la divisione partitiva non può applicarsi ad un ente sostanziale (proposizione 8ª) senza manifesta contraddizione.

PROPOSIZIONE XIV. *All' infuori di Dio non può esser nè data, nè concepita sostanza veruna.*

DIMOSTRAZIONE. Essendo Iddio l'Ente assolutamente infinito in cui è forza riconoscere ogni attributo che ne esprima l' essenza sostanziale, non puossi negare (per la definizione 6ª) ch' egli non esista necessariamente (per la proposizione 11ª). Se si desse un' altra sostanza all' infuori di Dio, ella dovrebbe dispiegarsi per un qualche attributo di

Dio, e vi avrebbero in cotal guisa due sostanze provvedute del medesimo attributo, il che (per la proposizione 5ª) è assurdo. Quindi all'infuori di Dio non può nè darsi, nè esser pensata una sostanza, perchè se potesse essere concepita, ella dovrebbe necessariamente esser concepita qual esistente, ma ciò (per la prima parte di questa dimostrazione) è assurdo. Dunque all'infuori di Dio non può esser data nè concepita niuna sostanza. *C. V. D.*

Corollario I. Quindi chiarissimamente consegue, I° essere Dio unico, cioè (per la definizione 6ª) non esservi nella natura se non una sola sostanza la quale è assolutamente infinita, siccome lo abbiamo mostrato allo Scolio della proposizione 10ª.

Corollario II. Ne consegue in secondo luogo che l'estensione ed il pensiero sono attributi di Dio, ovvero (per l'Assioma I) sono disposizioni degli attributi divini.

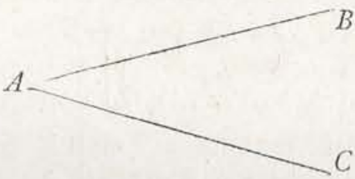
Proposizione XV. *Le cose tutte sono in Dio, e fuori di Dio nulla può sussistere, nè esser pensato.*

Dimostrazione. All'infuori di Dio non può darsi, nè esser concepita veruna sostanza (proposizione 14ª), all'infuori cioè (definizione 3ª) di quell'obbietto che sussiste di per sè, e viene di per sè concepito. Senza la sostanza non possono i modi nè sussistere, nè esser pensati (definizione 5ª) perchè essi sussistono nella sola natura divina per la quale solamente possono esser concepiti. Nulla vi ha di reale e di pensabile fuori della sostanza e delle sue modalità (Assioma I). Iddio è dunque l'essenza unica e sostanziale da cui deriva ogni percezione ed ogni pensiero. *C. V. D.*

Scolio. Sono in gran numero coloro che si figurano Iddio sotto una forma somigliante a quella di un uomo e in una guisa conforme alla natura umana, e se lo fingono altresì esposto all'incorso di tutte le umane passioni. Le considerazioni da noi precedentemente dichiarate, sono più che sufficienti a dimostrare quanto cotali erronei divisamenti si

allontanino dalla vera cognizione dell' Ente divino. Ma lasciamo in disparte cotali imaginazioni, e ricordiamo che coloro che hanno di una qualsiasi maniera considerata la natura divina, si accordano per escluderne ogni corporeità. La quale opinione viene da essi comprovata mostrando che il corpo, quale è da noi percepito, sia un oggetto quantitativo che si presenta sotto le dimensioni di lunghezza, larghezza e profondità, e con forma determinata e precisa; le quali condizioni non possono applicarsi all'Ente divino senza la più manifesta assurdità. Le ragioni che li determinano a rigettare la corporeità della sostanza divina provengono dal modo erroneo onde viene da essi concepita la sostanza essenziale ed infinita, e perciò considerano qual creata quella corporale sostanza da essi considerata sotto un falso aspetto. Pertanto essi trascurano di mostrare per qual potenza sia avvenuta la creazione della sostanziale corporeità, con ciò mostrando di non intendere le loro proprie proposizioni. Però venne da me dimostrato per ragioni a mia sentenza chiarissime (pel Coroll. della proposizione 6ª, e lo Scolio II della proposizione 8ª) non potere sostanza veruna essere da un' altra generata e prodotta. Di più per la proposizione 14ª abbiamo dimostrato che fuori di Dio non vi è nè può esser pensata sostanza veruna, conchiudendo essere la sostanza estensa uno degli infiniti attributi di Dio. Per viemmeglio dilucidare il mio concetto egli è mestieri di confutare le opinioni degli avversarii. Primamente considerano costoro la sostanza corporale in un modo che al tutto contraddice la natura di essa, perchè la suppongono qual suscettibile di partitiva divisione, e da ciò consegue essere da essi rigettato il suo carattere d' infinità, quindi non la riconoscono qual pertinente alla persona divina. Le quali proposizioni sono da essi avvalorate per molti esempii, di cui alcuni saranno quì da me ricordati. Se, dicono essi, fosse infinita la sostanza corporale, potrebbe quella sostanza esser pensata

qual divisa in due parti o finita, od infinita. Se finita, si comporrebbe adunque l'infinito di due parti finite, ciocchè è assurdo. Se infinita, sarebbe disuguale la loro infinità, il che parimente è assurdo. Di più se la quantità infinita venisse misurata in tante parti uguali ad un piede, dovrebbe contenere una quantità infinita di quelle parti, ed altresì se venisse divisa in parti eguali ad un pollice, un numero infinito sarebbe dodici volte maggiore di un altro numero parimente infinito. Finalmente se venissero protese due linee *A.B*, *A.C* che da un punto infinito divise dal loro principio



per una distanza determinata e precisa, si dilungassero all'infinito, egli è certo che la distanza fra *B* e *C* si accrescerebbe di continuo, e finalmente cesserebbe quella distanza di essere determinata, e riuscirebbe indeterminabile. Derivano quelle assurde conseguenze dall' aver dessi supposto originariamente potere una *quantità* concepirsi quall'infinita, e per quella supposizione conchiudono essere finita la sostanza corporea; perciò non poter dessa esser riportata all'essenza di Dio. Il secondo argomento si appoggia altresì sulla suprema ed assoluta perfezione di Dio; imperocchè dicono essi, Dio essendo sommamente perfetto non può ricevere impressioni passive, pertanto la sostanza corporea per essere divisibile trovasi in condizione passiva; donde consegue non poter dessa appartenere all' essenza di Dio. Tali sono gli argomenti ch' io rinvengo presso quegli scrittori i quali si affaticano a dimostrare che la condizione della sostanza corporale ripugna alla dignità della natura divina, nè può in verun modo esserle attribuita. Però a chiunque avrà

atteso alle mie dimostrazioni apparà essere state da me confutate a sufficienza le precedenti asserzioni. Si fondano unicamente cotali discorsi sulla supposizione della divisibilità della sostanza corporale, proposizione di cui venne già da me dimostrata l'assurdità (proposizione 12ª col Corollario della proposizione 13ª). Quindi chi vorrà disaminare attentamente il proposto argomento riconoscerà di leggieri che tutte le assurde ragioni per le quali vuolsi conchiudere ch'è finita la sostanza estensa, non si applicano in modo veruno alla natura di una sostanza infinita, bensì all'erroneo loro concetto di una sostanza infinita, avuta da essi qual misurabile, e composta di parti finite; nè dalle conseguenze assurde che quindi derivano possono altra cosa conchiudere se non che non esser misurabile la quantità infinita, nè poter essa esser composta di parti finite. E ciò concorda al tutto colle nostre antecedenti dimostrazioni (proposizione 12ª). Perciò quel dardo vibrato contro di noi dagli oppositori viene a rivolgersi contro di essi. Adunque, se dai loro assurdi ragionamenti vogliono conchiudere che debba la sostanza corporale esser finita, vengono ad assomigliare a chi si figurasse il circolo colle proprietà del quadrato, e conchiudesse essere il circolo privo di quel centro, donde condotte alla circonferenza, sono eguali tutte le linee. Imperocchè quella sostanza corporale che non può concepirsi se non infinita, unica ed indivisibile (vedi proposizione 8ª, 5ª e 12ª), essendo da essi avuta erroneamente qual finita, consegue da una tal infondata supposizione che la sostanza riesca per essi molteplice, divisibile e composta di parti finite. Alla medesima guisa altri ragionatori col supporre la linea composta di punti, sanno trovare molti argomenti per provare che una linea non può dividersi all'infinito. Ed al certo non è meno assurdo il proporre che la sostanza corporea sia un composto di corpi ossia di parti diverse; ed una simile supposizione non è meno imaginaria ed infondata di quella che af-

ferma essere i corpi un aggregato di superficie, le superficie un complesso di linee, e le linee una riunione di punti, e debbe assentire alle nostre proposizioni chiunque riconosce l' infallibilità della ragione, e delle percezioni da essa chiaramente somministrate, e particolarmente coloro che non ammettono nella natura l' esistenza del vuoto. Imperocchè se la sostanza corporale potesse di tal maniera esser divisa, che le parti di essa fossero realmente distinte, perchè adunque una parte non potrebbe essere annientata, rimanendo nel pristino stato le altre parti che le eran congiunte? E come in allora potrebbero tutte aggiustarsi tra di esse in guisa da escludere la presenza del vuoto? Al certo le cose che sono realmente tra di esse distinte, possono rimanere le une senza le altre nel loro stato medesimo. Adunque, siccome non dassi vuoto in natura (e di ciò ragioneremo di poi), consegue che le parti debbano avere tra di esse una congiuntiva disposizione, che impedisca l' interposizione del vuoto: consegue altresì non poter desse essere le une dalle altre realmente distinte; e ciò significa che la sostanza corporale, concepita qual sostanza, non è suscettibile di divisione. Se però chiedesse taluno donde derivi la nostra propensione a considerare qual divisibile la quantità, rispondo essere due i modi onde veniamo a concepire la quantità, l'uno astratto o superficiale allorquando viene la mente a figurarsi la quantità per materiale rappresentazione, l' altro intellettivo quando si dirige il nostro pensiero alla sostanza intellettivamente concepita. Allorchè attendiamo alla quantità, il che avviene più sovente e con maggiore facilità, al riguardo delle nostre rappresentazioni figurative, ella si offre alla nostra percezione qual finita, divisibile e composta di parti. Ma quando consideriamo intellettivamente il suo carattere sostanziale, ricorrendo, cosa più difficile, alle intime nostre mentali potenze, oltrepassiamo ogni concetto quantitativo, e ci si offre l' idea della sostanza (come di già abbiamo a suf-

ficienza dimostrato) infinita, unica ed indivisibile. Ciò riuscirà manifesto a chiunque sappia distinguere l'imaginazione dall' intelletto; e riconoscerà che la materia rimane dovunque medesima, e che le parti di essa si distinguono solamente in riguardo alla guisa onde concepiamo essere ella diversamente modificata, distinguendosi le parti di essa *modalmente,* ma non mai in modo *reale* e *costitutivo*. Ad esempio riconosciamo che l'acqua nella propria sua qualità di acqua possa essere indefinitamente divisa in parti tenuissime; ma ella si offre al nostro pensiero in modo al tutto diverso, quando la consideriamo al rispetto della sostanziale entità a cui si riferisce, ed a quel riguardo ella non comporta veruna partitiva divisione. Quindi l'acqua nella sua fenomenale esistenza, ed in quanto acqua, è generata e corruttibile, ma al rispetto del suo sostanziale carattere, ella non è nè generata nè corruttibile. Reputo per le proposte ragioni aver risposto anche alla seconda argomentazione, nella quale per una confusione di idee, viene attribuito alla materia, sostanzialmente considerata, il carattere fenomenale che la fa divisibile e composta di parti diverse. Nè posso assolutamente comprendere in qual modo sieno le proposte considerazioni indegne della maestà divina, quando abbiamo dimostrato per la proposizione 14ª, non darsi all' infuori di Dio sostanza veruna, nè esservi veruna cosa per cui Egli possa esser passivamente impressionato. Sono in Dio, lo ripeto, le cose tutte, procedono dalla natura divina tutti gli avvenimenti, tutti risultando dalla necessità dell' essenza divina (come avremo tosto a dimostrarlo). Non vi ha dunque ragione alcuna che autorizzi ad ammettere in Dio una qualsiasi passività, nè ve n' ha alcuna per la quale possiamo conchiudere essere indegna di Dio la estensiva sostanza, foss' ella divisibile, purchè ne venga riconosciuta l' eternità ed infinità. Ma bastano al presente i proposti discorsi.

Proposizione XVI. *Dalla necessità della natura divina*

debbono risultare cose infinite con infiniti modi, cioè tutte e quante le cose che possono sovvenire ad un intelletto infinito.

Dimostrazione. La presente proposizione deve ad ognuno riuscire manifesta, purch'egli avverta che da qualunque definizione di qualsiasi cosa, l' intelletto conchiuda parecchie proprietà di essa, le quali si presentano qual conseguenze della definizione proposta, vale a dire qual derivanti dall'essenza istessa della cosa, e saranno tanto più numerose quelle conseguenze, quanto sarà maggiore la realtà espressa per la definizione, cioè quanto sarà maggiore la realtà involuta nell' essenza della cosa definita. E possedendo la natura divina attributi assolutamente infiniti (per la definizione *6*ª) di cui ciascuno nel suo genere esprime anch'esso l'essenza infinita, per la medesima necessità debbono risultare cose infinite con infinite modificazioni, cioè tuttociò che può sovvenire ad un intelletto infinito. *C. V. D.*

Corollario I. Da ciò consegue essere Iddio la cagione efficiente di tutte le cose che possono sovvenire ad un intelletto infinito.

Corollario II. Consegue in secondo luogo essere Iddio universale cagione per sè stesso, e non per accidente.

Corollario III. Consegue in terzo luogo essere Iddio assolutamente la primaria cagione.

Proposizione XVII. *Dio agisce per le proprie leggi della sua natura, senza niuna coazione.*

Dimostrazione. Abbiamo testè mostrato (per la prop. *16*ª) che dalla sola necessità della natura divina, ossia (ciò ch' è lo stesso) per le sole leggi di quella natura risultino assolutamente cose infinite, ed abbiamo dimostrato (per la prop. 15ª) che senza Iddio nulla può nè sussistere nè essere concepito, e le cose tutte essere in Dio. Laonde non vi ha rispetto a Dio veruna forza esteriore che lo possa determinare o costringere ad operare; perciò Iddio agisce per le sole leggi della sua natura, nè può in alcun modo esser coatto. *C. V. D.*

Corollario I. Quindi consegue non darsi veruna cagione estrinseca od intrinseca che possa promuovere le azioni di Dio, fuorchè le perfezioni della propria sua natura.

Corollario II. Risulta adunque per altra conseguenza, essere Iddio la sola cagione libera, perchè solo Egli esiste ed opera (proposizione 11ª e Coroll. proposizione 14ª) per la necessità della propria natura (proposizione precedente), quindi (per la definizione 7ª) Egli è l'unica cagione libera. *C. V. D.*

Scolio. Credono alcuni che Iddio per esser libera cagione delle cose tutte, possa per arbitraria risoluzione impedire l' avvenimento, od alterare l' ordine delle cose da lui prodotte e disposte, come se potessero subire modificazione veruna i fatti che derivano dalla natura dell' essenza divina. Ma una tale opinione equivarrebbe all'asserire che possa Iddio togliere al triangolo le proprie condizioni, ed impedire che i suoi tre angoli sieno eguali a due retti, oppure che una data cagione cessi dal produrre i necessarii suoi effetti, il che è assurdo.

Mostrerò più avanti senza ricorrere alla presente proposizione, che alla natura divina non si possono in nulla riferire quelle monche ed imperfette facoltà che chiamansi negli uomini intelletto e volontà. Sono a me ben note le ragioni generalmente approvate per le quali vuolsi dimostrare che appartenga alla natura di Dio un sommo intelletto e una libera volontà, aggiungendo niuna cosa esser più accertata ed evidente, quanto il conoscere in Dio al grado più alto ed eccellente quelle facoltà che meglio dimostrano l' umana perfezione. Quindi, quantunque venga dai medesimi ammesso essere somma l' attuale ed effettiva intelligenza di Dio, ne viene da essi ristretta l' operativa potenza col reputare che Egli non eseguisca tutte le cose da lui intellette, credendo che sarebbe distrutta la divina potenza se ai pensieri del suo intelletto corrispondesse un'effettiva operazione. Coloro che

propugnano cotali opinioni dicono oltreciò che se Iddio avesse creato tutte le cose da lui pensate, sarebbe in lui esausta la potenza creatrice, ciocchè, a lor sentenza, ripugnerebbe all'onnipotenza di Dio, ed in tal guisa hanno professato che Iddio rimanesse inoperoso ed indifferente cessando quella creativa operazione eseguita per arbitrario decreto. Mi sembra aver assai chiaramente dimostrato che dalla suprema potenza di Dio, cioè dall' infinita sua natura, con infiniti modi, siano necessariamente emanate opere infinite; e ciò per quella medesima necessità che vuole che dalla natura del triangolo eternamente risulti essere i tre angoli di esso eguali a due retti. Perciò si dispiegò *ab-eterno* l' attività della potenza di Dio, e perdurerà *in eterno* quella sua attività. Ed in cotal guisa riesce vieppiù saldamente stabilita l' onnipotenza di Dio; mentre per esprimere apertamente la nostra sentenza, quelli che rigettano la nostra dottrina, vengono realmente a negare l' onnipotenza di Dio, perchè egli è d' uopo che credano che Iddio pensi un' infinità di cose creabili, di cui non potrebbe effettuare la produzione. Imperocchè, giusta le loro opinioni, la reale effezione dei concetti della mente di Dio, ne esaurirebbe l' onnipotenza, e la farebbe estenuata ed imperfetta. Adunque all' oggetto di dimostrare maggiore la perfezione divina, vengono a dichiarare alla volta allargarsi all'infinito la potenza di Dio, e nondimeno non poter Egli effettuare tutte le cose alle quali si estende la sua potenza, proposizione assurda, e che direttamente contrasta coll' onnipotenza di Dio. Oltre a ciò per dar quì un qualche cenno circa l'intelletto e la volontà attribuiti comunemente a Dio, se consideriamo che alla eterna essenza di Dio appartengono quell' intelletto e quella volontà, riconosceremo dovere entrambi quegli attributi essere concepiti in modo al tutto diverso dalle volgari opinioni. Imperocchè l' intelletto e la volontà che costituiscono l' essenza di Dio, differiscono infinitamente dall' intelletto e dalla volontà del-

l' uomo, nè possono in modo alcuno corrispondere se non che nella nominale appellazione, non avendo tra essi comunanza veruna non più che quella del cane, segno celeste, col cane animale latrante. E ciò sarà da me dimostrato per le seguenti ragioni. L' intelletto attribuito alla natura divina differisce al tutto da quello di cui l' uomo è fornito; non gli è d' uopo come a questi nè di esercitarsi sovra oggetti antecedenti, nè di prodursi simultaneamente cogli oggetti considerati, perchè al riguardo della causalità, Iddio antecede le cose tutte (pel Corollario I, proposizione 16ª) e nondimeno l' essenza vera e formale delle cose esiste mai sempre obbiettivamente nella mente divina in tutta la sua pienezza. Perchè l' intelletto di Dio, considerato qual attributo constitutivo della sua essenza, è la cagione assoluta delle cose, tanto dell' essenza, quanto dell' esistenza di esse, il che sembra essere stato avvertito da coloro che hanno affermato essere in Dio una sola ed istessa cosa l' intelletto, la volontà e la potenza. Di tal guisa essendo l' intelletto di Dio l' unica cagione delle cose, cioè (come lo abbiamo mostrato) al riguardo e dell' essenza e dell' esistenza, deve necessariamente differire da esse in ragione tanto dell' essenza, quanto dell' esistenza. Imperocchè la cosa causata differisce dalla sua cagione precisamente in ciò che gli è da essa tramandato. Ad esempio, l' uomo è cagione dell' esistenza di un altro uomo, ma non già della di lui essenza, la quale sussiste come eterna verità; laonde possono gli uomini corrispondere ed esser simiglianti al rispetto dell' essenza, ma debbono differire quanto all' esistenza; perciò quando perisce l' esistenza dell' uno, non perirà quella dell' altro, mentre al contrario se potesse distruggersi o falsarsi l' essenza di un ndividuo, si distruggerebbe anche quella dell' altro. Perciò la cagione dell' essenza ed esistenza di qualsiasi effetto deve differire da esso tanto in ragione dell' essenza, quanto in quella dell' esistenza. Pertanto l' intelletto di Dio è cagione

dell' essenza e dell'esistenza del nostro intelletto, dunque l' intelletto di Dio concepito qual attributo costitutivo dell' essenza divina, differisce dal nostro intelletto tanto per l' essenza, quanto per l' esistenza, nè può, siccome l' abbiamo stabilito, somigliarlo e seco lui corrispondere se non che nominalmente. E le medesime ragioni possono eziandio riferirsi alla volontà, come se ne può ognuno facilmente convincere.

Proposizione XVIII. *Iddio è cagione immanente e non transitiva delle cose.*

Dimostrazione. Le cose tutte sono in Dio, e tutte vengono per lui concepite (proposizione 15ª), e ciò si riferisce alla prima parte della proposizione. Non può darsi sostanza veruna all' infuori di Dio (proposizione 14ª), cioè (definizione 3ª), non può sussistere fuori di Dio niuna cosa che provenga dalla sua propria natura, e ciò risguarda alla seconda parte della proposizione. Adunque Iddio è la cagione immanente e non transitiva delle cose tutte. *C. V. D.*

Proposizione XIX. *Iddio è eterno, e sono eterni i suoi attributi.*

Dimostrazione. Iddio (per definizione 6ª) è la sostanza che (proposizione 11ª) esiste necessariamente, cioè alla cui natura appartiene l'esistenza (proposizione 11ª), ossia (ciò che è una cosa medesima) la cui definizione implica l' esistenza, perciò (per la definizione 8ª) egli è eterno. Quindi per attributi di Dio dobbiamo intendere (per definizione 4ª) ciò ch' esprime l' essenza della sostanza divina, vale a dire quelle cose che appartengono alla sostanza, dovendo il sostanziale elemento ritrovarsi ed essere involuto nei proprii attributi. Pertanto alla natura della sostanza (siccome l' ho già dimostrato per la proposizione 7ª), appartiene l'eternità; dunque ciascuno degli attributi debbe involgere l' eternità, quindi sono eterni tutti quegli attributi. *C. V. D.*

Scolio. La presente proposizione riesce chiarissima per

le ragioni per le quali (proposizione 11ª) venne da me dimostrata l'esistenza di Dio, risultando da tale dimostrazione essere eterne verità l'esistenza di Dio, siccome la sua essenza. L'eternità di Dio venne da me dimostrata altresì *nei principii della filosofia di Cartesio, Parte I, proposizione 19ª* nè mi è d'uopo di quì ripetere cotale dimostrazione.

Proposizione XX. *L'esistènza e l'essenza di Dio sono una cosa medesima.*

Dimostrazione. Iddio (per la proposizione antecedente) e tutti i suoi eterni attributi, nonchè (per la definizione 8ª) ciascunò di essi sono l'espressione della di lui esistenza. Adunque i medesimi attributi divini i quali (per la definizione 4ª) dispiegano l'essenza eterna di Dio, ne palesano anche l'eterna esistenza, cioè la potenza medesima che costituisce l'essenza di Dio costituisce insiememente la di lui esistenza, quindi l'esistenza e l'essenza di Dio sono una sola e medesima cosa. *C. V. D.*

Corollario I. Dalle anzidette ragioni derivano necessariamente le seguenti conseguenze: I. L'esistenza di Dio e la sua essenza essere eterna verità.

Corollario II. In secondo luogo essere immutabile Iddio ed ogni suo attributo. Se mutassero quegli attributi in ragione dell'esistenza, muterebbonsi eziandio (per la proposizione antecedente) in quella dell'essenza, e con ciò verrebbesi evidentemente a dichiarare che il vero potrebbe indifferentemente cangiarsi in falso, il che è assurdo.

Proposizione XXI. *Tutte le cose che risultano dall'assoluta natura di un attributo di Dio hanno dovuto sempre esistere nella loro infinità: in altri termini quel medesimo attributo le fa eterne ed infinite.*

Dimostrazione. Chi volesse contraddire alla presente proposizione procuri di pensare, se gli è possibile, in un qualche attributo di Dio, un elemento derivante dalla sua assoluta natura che possa esser concepito qual finito, e la cui esi-

stenza abbia una durazione determinata, per esempio, l'idea di Dio considerata al rispetto del suo pensiero. Però il pensiero considerato qual attributo di Dio (per la proposizione 11ª) è di sua natura necessariamente infinito, e d'altra parte il pensiero dell' uomo che concepisce l' idea di Dio è di per sè finito. Ma (per la definizione 2ª) quel pensiero non può concepirsi qual finito se non al riguardo di quella determinata operazione mentale, per la quale l' uomo percepisce l'idea di Dio. Dobbiamo adunque considerare che il pensiero umano riconosce, ma non costituisce quella idea di cui (per la proposizione 11ª) è necessaria l'esistenza. Abbiamo quì adunque un pensiero che non costituisce l'idea di Dio, e perciò quell' idea non consegue necessariamente dalla natura del pensiero umano; laonde abbiamo un pensiero il quale alla volta costituisce e non costituisce l' idea di Dio, ciocchè contraddice la proposta ipotesi. Perchè se l' idea di Dio è riguardata qual cogitativa e raziocinante, o qualsiasi altro subbietto del pensiero (per essere universale e generica la proposta dimostrazione), l' attributo di Dio in tal guisa considerato, riveste per necessaria conseguenza dell' assoluta natura di quell' attributo il carattere dell'infinità, e ciò si riferisce alla prima parte della proposizione. Quindi la cosa che proviene dalla necessaria condizione di un qualsiasi attributo divino, non può avere determinata durazione. Imperocchè diremo a chi a ciò si opponesse, che procuri egli di figurarsi una cosa che risulti dalla condizione necessaria di un qualche attributo, ad esempio, l' idea di Dio nella cogitazione, e che oltreciò venga quella idea pensata qual non esistente, o quale non dover esistere in avvenire. Dato il pensiero qual attributo di Dio, egli deve di necessità esistere ed essere immutabile. Perciò oltre i limiti della durazione dell' idea di Dio (ritenendo la supposizione che talvolta non esistesse, o non fosse per esistere) esisterebbe il pensiero senza l' idea di Dio, il che non si confà colla proposta ipo-

tesi, la quale vuole che da un tal pensiero consegua necessariamente l' idea di Dio. Dunque l' idea di Dio, al rispetto dell' azione cogitativa, o qualsiasi altra cosa che consegua necessariamente dalla natura assoluta di un qualche attributo divino, non può avere una determinata durazione, ma deve essere eterna per l' effetto di quell' attributo. E ciò forma la seconda parte della dimostrazione. Vuolsi avvertire che si estende quest' affermazione a qualunque cosa che si riferisce ad un attributo divino.

Proposizione XXII. *Una qualsiasi cosa che provenga da un qualche attributo di Dio, modificata di tal maniera che appaia derivare da quell'attributo, deve pur essa essere necessariamente infinita.*

Dimostrazione. A dimostrare questa proposizione vale l'argomentazione medesima usata per la proposizione precedente.

Proposizione XXIII. *Ogni modificazione che si produce col carattere d' infinità deve procedere necessariamente, o dalla natura assoluta di un qualche attributo di Dio, ovvero da un attributo sottoposto ad una modificazione anch' essa necessaria ed infinita.*

Dimostrazione. Imperciocchè un modo deve sempre riferirsi ad un obbietto pel quale egli è pensato (definizione 5ª), vale a dire egli ritrovasi in Dio (proposizione 15ª) nè può esser pensato fuori di Dio. Adunque se l'esistenza del modo fosse concepita qual necessaria ed infinita, dovrebbesi necessariamente conchiudere che ne derivi la percezione da un qualche attributo di Dio, al rispetto o dell' infinità e della necessaria esistenza, o (ciò che è una cosa medesima per la definizione 8ª) dall'eternità assolutamente considerata (per la definizione 6ª e proposizione 19ª). Dunque un modo che esiste necessariamente ed è infinito, deve procedere dalla propria natura di un attributo divino, e ciò o direttamente (come alla proposizione 21ª), o col mezzo di un' altra modificazione la quale consegua dall' assoluta natura di Dio, vale a dire

(per la proposizione precedente) da un obbietto infinito, e di cui è necessaria l'esistenza. *C. V. D.*

PROPOSIZIONE XXIV. *L'essenza delle cose prodotte da Dio non involge l'esistenza.*

DIMOSTRAZIONE. La presente proposizione riesce manifesta per la proposizione I^a. Imperocchè un oggetto la cui natura involge l'esistenza, è cagione di sè medesimo, ed esiste in forza della propria sua natura.

COROLLARIO. Quindi consegue: Iddio essere non solamente la cagione per cui le cose incominciano ad esistere, ma quella eziandio del loro perseverare ad esistere, ossia (per adoperare un termine scolastico) Dio è cagione dell'*essere* delle cose. Imperocchè data o no, l'esistenza delle cose, non implica la propria loro essenza nè esistenza, nè durazione; perciò l'essenza di esse non può essere cagione nè della loro esistenza, nè della loro durazione. Iddio ne è l'unica cagione, ed alla sola sua natura appartiene l'esistenza. (Corollario I della proposizione 14^a.)

PROPOSIZIONE XXV. *Iddio è cagione efficiente non solamente dell'esistenza delle cose, ma procede da Lui anche l'essenza di esse.*

DIMOSTRAZIONE. Chi a ciò non assentisse, negherebbe essere Iddio la cagione delle essenze, quindi (per l'Assioma IV) sarebbero concepite le essenze quali non create da Dio, ed indipendenti dalla di lui creativa potenza, il che è assurdo (per la proposizione 15^a). Dunque Iddio è cagione anche dell'essensa delle cose. *C. V. D.*

SCOLIO. La presente proposizione appare con maggior evidenza per la proposizione 16^a. Imperocchè dagli argomenti ivi proposti risulta che data la natura divina, debba necessariamente da essa provenire tanto l'essenza, quanto l'esistenza delle cose, ed allorquando diciamo essere Iddio cagione del proprio suo essere, debbesi con ciò intendere ch'egli è cagione delle cose tutte. Il che riuscirà più chiaramente stabilito pel seguente Corollario.

Corollario. Le cose particolari altro non sono, se non disposizioni degli attributi di Dio, ovvero modi pei quali vengono ad esprimersi con forma determinata e precisa gli attributi di Dio. E la presente dimostrazione viene altresì apertamente confermata per la proposizione 15ª e la definizione 5ª.

Proposizione XXVI. *La cosa che viene determinata ad operare, ha ricevuto necessariamente da Dio quella sua determinazione, nè senza quella sarebbe condotta di per sè ad intraprendere una qualsiasi operazione.*

Dimostrazione. In dicendo essere le cose determinate ad una data operazione affermiamo un fatto reale e positivo (cosa per sè manifesta); pertanto Iddio per la necessità della sua natura, è la cagione efficiente (proposizioni 25ª e 16ª) e della sua essenza, e della sua esistenza, e ciò si riferisce alla prima parte della proposizione; quanto alla seconda parte ella appare di per sè con sufficiente chiarezza. Imperocchè se la cosa non determinata da Dio potesse determinarsi di per sè, sarebbe falsa la prima parte della presente dimostrazione, il che, come l' abbiamo dimostrato, è assurdo.

Proposizione XXVII. *La cosa determinata da Dio ad un' operazione non può isfuggire dalla imposta determinazione.*

Dimostrazione. Questa proposizione riesce evidente per l'Assioma terzo.

Proposizione XXVIII. *Una qualsiasi cosa particolare, ossia una cosa finita e che abbia un' esistenza determinata, non può nè esistere, nè essere determinata ad operare, se non che in forza di un' altra cagione che a ciò la determini, la cui esistenza è parimente finita e determinata: e di ricapo quella cagione medesima non può esistere, nè operare, se non vien mossa da un' altra cagione, anch' essa finita, e la cui esistenza sia anch' essa determinata, e così all' infinito.*

Dimostrazione. Tutto ciò che è determinato ad esistere e ad operare, riceve da Dio quella determinazione (proposi-

zione 26ª e Corollario della proposizione 24ª). Una cosa finita, e la cui esistenza è determinata, non poteva essere prodotta direttamente da un attributo divino, imperocchè è eterno ed infinito tuttociò che deriva in modo diretto ed assoluto da un attributo divino (per proposizione 21ª); adunque ogni qualsiasi modificazione delle cose deve riferirsi a Dio o ad un qualche attributo di Dio. Avvegnachè nulla può darsi all'infuori della sostanza divina e delle modalità divine (Assioma I e definizioni 3ª e 5ª), e le modalità (pel Corollario della proposizione 25ª) altra cosa non sono senonchè disposizioni degli attributi di Dio. E ciò non poteva provenire da Dio, o da un qualche attributo divino considerato qual modificazione eterna ed infinita (proposizione 22ª). Adunque quell'oggetto ha dovuto essere determinato da Dio, o da un attributo divino modificato da una disposizione finita e di determinata esistenza; e ciò si rivolge alla prima parte della proposizione. Di poi (per la medesima ragione) cotal cagione, modificativa ha dovuto anch' essa di bel nuovo essere determinata da un' altra cagione anch' essa finita e di determinata esistenza, ed anche quest' ultima da un' altra cagione, sempre procedendo in tal guisa all' infinito. *C. V. D.*

Scolio. Debbono alcune cose essere state prodotte immediatamente da Dio, quelle cose cioè che di necessità emanano direttamente dalla di lui natura, le quali cose non possono nè sussistere, nè essere concepite senza Iddio. Laonde consegue in primo luogo essere Iddio assolutamente la cagione prossima e non generica, come suol dirsi, delle cose da lui direttamente prodotte, imperocchè gli effetti della potenza di Dio non possono nè essere, nè sussistere senza la potenza che gli ha cagionati (proposizione 15ª e corollario della proposizione 24ª); consegue in secondo luogo che non possiamo dire con esattezza di termini essere Iddio la cagione remota delle cose particolari se non per distinguerle dalle cose da lui prodotte direttamente, cioè da quelle che

derivano dalla sua natura assoluta. Perchè per cagione remota intendiamo quella che non è di niuna maniera congiunta col suo effetto. Ma le cose tutte sono in Dio, e da Dio in tal guisa dipendono che senza di lui non possono nè sussistere, nè esser pensate.

Proposizione XXIX. *Nella Natura nulla vi ha di contingente, ma le cose tutte sono dalla necessità della natura divina determinate ad esistere ed operare in un modo preciso.*

Dimostrazione. Iddio contiene le cose tutte (proposizione 15ª). Non è Iddio contingente, avvegnachè (per proposizione 11ª) egli esiste di necessità in modo assoluto. Quindi i modi della natura divina provengono da essa necessariamente, e non presentano verun carattere di contingenza (proposizione 16ª), e ciò tanto in riguardo all' assoluta natura di Dio, quanto (proposizione 21ª) alle sue determinate operazioni (proposizione 27ª). Laonde Iddio non è solamente cagione di questi modi in quanto alla semplice loro esistenza (pel Corollario della proposizione 24ª), ma eziando al riguardo delle loro determinate operazioni (proposizione 26ª). Quindi egli è impossibile che non provenga da Dio ogni loro determinazione, e vediamo al contrario che provenendo da Dio la loro determinazione, sparisce in essi ogni carattere di contingenza che faccia indeterminati ed accidentali gli avvenimenti (proposizione 27ª). Perciò le cose tutte per la necessità della natura divina sono determinate, non solo ad esistere, ma ad una forma particolare e precisa dell'esistere e dell' operare, nè vi ha nella Natura verun oggetto contingente. *C. V. D.*

Scolio. Prima di procedere più avanti mi è d'uopo spiegare o piuttosto professare ciò ch' io intenda per *Natura naturante,* e per *Natura naturata.* Dalle mie antecedenti proposizioni risulta a mia sentenza, che per *Natura naturante* debbasi intendere l' obbietto che in sè sussiste, e viene per sè concepito, ossia quei tali attributi della sostanza che ne

esprimono l'essenza eterna ed infinita, cioè Iddio (Corollario 1°, proposizione 14ª e Corollario 2ª proposizione 17ª) considerato qual causa libera. Ed intendo per *Natura naturata* tuttociò che procede dalla necessità della natura divina, ovvero da un qualche attributo di Dio, vale a dire tutti i modi degli attributi di Dio, che senza Iddio non possono nè sussistere, nè esser concepiti.

Proposizione XXX. *L'intelletto attivo, finito, ed infinito deve comprendere gli attributi di Dio e le disposizioni di esso, e nulla più.*

Dimostrazione. Un'idea vera deve corrispondere col suo ideato (Assioma VI), cioè (cosa per sè nota) ciò che è contenuto obbiettivamente nell'intelletto deve ritrovarsi necessariamente nella Natura. Pertanto dassi unicamente nella Natura una sola sostanza (Corollario 1°, proposizione 14ª) cioè Iddio, nè trovansi in essa altre disposizioni (proposizione 15ª) se non quelle che sussistono in Dio, e queste (per la medesima proposizione) non possono senza Iddio nè sussistere nè essere pensate. Dunque l'intelletto finito ed infinito deve nella sua attività comprendere gli attributi e le disposizioni di Dio, e nulla più. *C. V. D.*

Proposizione XXXI. *L'intelletto attivo, finito od infinito ch'egli sia e con esso la volontà, l'appetenza e l'amore, ecc., debbono riportarsi alla Natura naturata, e non alla Natura naturante.*

Dimostrazione. Non intendiamo per intelletto (cosa notissima) il pensiero assoluto, ma bensì quella facoltà dell'uomo la quale al tutto si discosta dalle altre nostre disposizioni, cioè dall'appetenza, dall'amore, ecc. Quindi l'intelletto (per la definizione 5ª), allorchè percepisce e discorre, altra cosa non ci presenta se non che il riflesso di quell'attributo divino (proposizione 15ª e definizione 6ª) che esprime l'essenza eterna ed infinita di Dio, e senza il quale nulla potrebbe sovvenire alla nostra considerazione. Perciò

l' intelletto (Scolio della proposizione 29ª) deve essere riportato alla Natura naturata, e non alla naturante, siccome ogni altra forma del pensiero. *C. V. D.*

Scolio. La ragione per cui venne da me quì considerato l'intelletto in istato di attività non proviene punto dall'aver io voluto negare l'esistenza di un intelletto virtuale; fu solamente mio proposito di scansare qualsiasi confusione coll' usare un' espressione intesa da tutti, e che significhi chiaramente l'intellezione, cosa da tutti riconosciuta con evidenza. Imperocchè non possiamo intendere cosa veruna, senza che ne risulti il perfezionamento del nostro intelletto.

Proposizione XXXII. *La Volontà dev' essere considerata qual causa non libera, ma necessaria.*

Dimostrazione. Al pari dell' intelletto (proposizione 28ª) la Volontà non si produce che per una forma precisa dell' intelletto. Non può alcuna volizione nè prodursi, nè determinare un' operazione se non mossa da un' altra cagione, e questa di ricapo da un' altra, così procedendo all'infinito. Supposta infinita la Volontà, ella deve essere da Dio determinata ad esistere e ad operare, ed in ciò debbesi considerare l' azione divina non al rispetto dell'infinità di Dio, ma a quello del particolare attributo ch'esprime (proposizione 23ª), l' essenza eterna ed infinita del pensiero. Dunque in qualsiasi modo venga essa considerata, finita od infinita, ella dipende sempre da una cagione che la faccia esistere ed operare; perciò (definizione 7ª) ella deve esser tenuta non qual indipendente e libera, ma qual costretta da una superiore necessità. *C. V. D.*

Corollario I. Donde consegue primieramente che Iddio non opera per sciolto ed arbitrario volere.

Corollario II. Ne consegue altresì secondamente che la volontà e l' intelletto si riportino rispetto alla natura di Dio come il moto e la quiete, ed assolutamente alla guisa medesima delle esistenze naturali di cui (proposizione 29ª) l' e-

sistenza e l' operazione vengono determinate da Dio. Imperocchè la volontà, come ogni altra cosa, abbisogna di una cagione per la quale venga determinata ad esistere e ad operare in un modo preciso. Allorchè da quella data VOLONTÀ e dall' intelletto provengono conseguenze infinite, non possiamo dire pertanto che Iddio agisca di arbitrario volere, non più che l' attribuire al moto ed alla quiete una libertà per cui succedano i relativi avvenimenti. Perciò alla natura di Dio più non compete la volontà, che ogni altra naturale esistenza; ella si riferisce a Dio alla medesima guisa dell' universalità delle cose le quali tutte risultano e dipendono dalla necessità della natura divina, da cui viene determinata in un modo preciso la successione di tutti gli avvenimenti.

PROPOSIZIONE XXXIII. *Non hanno potuto le cose essere prodotte da Dio in una maniera ed in un ordine diversi da quello in cui le vediamo disposte ed ordinate.*

DIMOSTRAZIONE. Imperocchè le cose tutte emanano necessariamente dalla natura di Dio (proposizione 16ª), e dalla necessità della natura di Dio sono determinate ad esistere ed operare con forma precisa (proposizione 29ª). Se le cose potessero esser disposte ed ordinate in modo diverso dalle attuali loro condizioni, verrebbe ad esser diversa anche la natura di Dio, e dovrebbe il nuovo ordinamento procedere da un' altra causa; vi sarebbero per conseguenza due o più Iddii, il che (Corollario 1° della proposizione 14ª) è assurdo. Perciò le cose non possono sussistere in altro modo, nè con altro ordinamento. *C. V. D.*

SCOLIO I. Ancorchè pei prefati argomenti io abbia mostrato, con chiarezza maggiore di quella del sole in sul meriggio, non darsi assolutamente negli avvenimenti nulla di contingente, voglio tuttavia dichiarare con brevi parole ciò che abbiasi ad intendere per *contingente*, mostrando primamente ciò che viene significato per *necessario* e per *impos-*

sibile. Viene dichiarata necessaria una cosa od in ragione della sua essenza, od in quella della cagione da cui procede. Imperocchè l' esistenza di una qualsiasi cosa proviene necessariamente o dalla propria sua essenza e definizione, o da una esterna cagione che la produca. Laonde per quelle ragioni medesime viene considerata *impossibile* una data cosa, quando la sua essenza e definizione involgono contraddizione, ed eziandio quando non iscorgiamo veruna cagione che ne determini la produzione; nè può altresì esser dichiarata *contingente* una qualsiasi cosa se non al rispetto della deficienza della nostra cognizione. E quando è da noi ignorato se l'essenza di una proposta cosa implichi o no contraddizione, e quando per non esser a noi palese l' ordine delle cagioni, nulla possiamo affermare con certezza circa all' esistenza di essa, ella non può giammai essere da noi reputata nè *necessaria*, nè *impossibile*, e perciò la nominiamo *contingente* o *possibile.*

Scolio II. Dai precedenti discorsi chiaramente consegue che le cose furono prodotte da Dio con somma perfezione per proceder desse necessariamente da un Ente perfettissimo. Nè ciò suppone in Dio imperfezione veruna, ed all'opposto ci rivolge a riconoscere in lui l'assoluta perfezione. Anzi, da un contrario concetto conseguirebbe chiaramente (come l' ho testè dimostrato) Dio non essere sommamente perfetto, perchè se le cose fossero state prodotte di altra maniera, dovrebbesi attribuire a Dio una condizione diversa da quella per la quale ci si dimostra massimamente perfetto. Ma non dubito che molti rigetteranno a tutta forza siffatta sentenza dichiarandola assurda, nè vorranno farla soggetto di attenta disamina, e proverrà la loro opposizione dalla lunga loro consuetudine di attribuire a Dio un'arbitraria volontà che al tutto si allontana (definizione 6ª) dal nostro concetto. Ma punto non dubito che ove volessero meditare il presente argomento e ponderare attentamente la serie delle nostre

dimostrazioni, rigetterebbero la libertà da essi attribuita a Dio, non solamente qual nugatoria, ma qual grave ostacolo alle scientifiche investigazioni. Non mi è d' uopo di quì ripetere le ragioni esposte nello Scolio della proposizione 17ª. Aggiungerò nondimeno che anche concedendo che la volontà di Dio appartenga alla sua essenza, nondimeno le perfezioni divine considerando, egli è forza conchiudere che le cose non potessero essere create da Dio di altra maniera, nè con ordine diverso. E ciò risulta altresì anche dalle proprie dichiarazioni dei nostri oppositori, i quali professano dipendere dal solo decreto di Dio e dalla sua volontà tutte le cose ed ogni disposizione di esse; imperocchè di altra maniera non potrebbe Iddio essere riconosciuto qual universal cagione delle cose, e d' altra parte tutti i decreti divini furono *ab-eterno* da Dio sanciti, altrimenti potrebbe Iddio essere arguito d' imperfezione e d' incostanza. Non competendo all' Eternità veruna determinazione di tempo, nè essendovi rimpetto ad essa nè *presente*, nè *passato*, nè *futuro*, vuole adunque la perfezione di Dio ch' Egli nè possa, nè abbia mai potuto altra cosa decretare se non quanto venne da Lui stabilito; in altri termini, non possiamo concepire Iddio qual anteriore ai propri decreti, nè lo possiamo pensare disgiunto da essi. Ma dicono gli avversarii che anche col supporre che Iddio abbia costituito diversamente la natura, ed abbia decretato *ab-eterno* un altro ordine di cose, ciò non toglierebbe in nulla la sua perfezione. Ma in ciò dicendo vengono ad asserire che potesse Iddio mutare i proprii decreti. Ma se Iddio avesse decretato *ab-eterno* un ordine di cose diverso da quello da lui stabilito, cioè se egli avesse voluto e pensato un' altra Natura, sarebbero stati al tutto diversi l' intelletto e la volontà divina. E se fosse lecito di attribuire a Dio un altro intelletto ed un' altra volontà, senza che vi abbia veruna mutazione della sua essenza e della sua perfezione, qual motivo vi sarebbe ad impedire ch' Egli mu-

tasse i suoi decreti circa le cose create, rimanendo non pertanto egualmente assoluta la sua perfezione? Imperocchè il suo intelletto ed il suo volere in riguardo alle cose create, ed il loro ordinamento al rispetto della di lui essenza e perfezione rimangono medesimi in qualsiasi modo vengano concepiti. Di più convengono tutti i filosofi di cui ho notizia, che l' intelletto divino non rimanga giammai in istato potenziale, ma tosto si riduca in atto. Però siccome l' intelletto e la volontà non si distinguono dalla sua essenza, il che è anche da tutti accordato, ne consegue altresì che se Iddio avesse avuto in atto un altro intelletto ed un' altra volontà, necessariamente sarebbe stata pure altra la sua essenza; laonde se le cose fossero state prodotte da Dio di un' altra maniera, dovrebbero essere in lui diversi l' intelletto e la volontà, quegli attributi cioè pei quali di comun consenso manifestasi l'essenza divina; il che è assurdo. Adunque siccome le cose non hanno potuto esser prodotte da Dio di altra maniera, nè con altro ordinamento, il che è necessaria conseguenza della perfezione divina, la sana ragione non ci può persuadere in verun modo che Iddio non abbia voluto creare tutte le cose in modo conforme alla sua intellettiva perfezione. Ma potranno dire che non vi ha nelle cose nè perfezione, nè imperfezione veruna, e che dipende dalla volontà di Dio che riescano perfette od imperfette, buone o cattive, laonde se Iddio lo avesse voluto, avrebbe potuto fare che fosse somma imperfezione ciò che al presente è perfezione, e viceversa; il che sarebbe affermare risolutamente che Iddio il quale di necessità ha l' intelligenza delle cose da lui volute, possa di suo volere comprendere le cose in guisa diversa da quella da lui pensata, il che (siccome l' ho già dimostrato) è una solennissima assurdità. Perciò mi riuscirà facil cosa il ritorcere contr' essi la proposizione nella seguente maniera: le cose tutte dipendono dalla potenza di Dio, e se le cose potessero esistere

di altra maniera, dovrebbe necessariamente esser diversa la volontà di Dio; però non può mutarsi quella volontà (come lo abbiamo testè dimostrato ad evidenza fondandoci sulla perfezione divina); adunque non possono le cose succedere di altra maniera. Riconosco che coloro che vogliono esser tutte le cose sottoposte ad una volontà indifferente di Dio, e professano che le cose tutte dipendono dal suo beneplacito, si discostano meno dalla verità di quelli che professano dovere tutte le operazioni di Dio rivolgersi a ciò che da essi è stimato per *buono*. Imperocchè sembrano questi porre all'infuori di Dio un altro oggetto che non dipenda da esso, ed al quale Dio intenda qual esemplare delle proprie operazioni, od a cui rimiri come ad una meta precisa. Ciocchè non è al certo altra cosa che sottoporre Iddio al *Fato*, e nulla di più assurdo può applicarsi alla Persona divina cui abbiamo dimostrato essere la prima e l' unica cagione libera tanto dell' essenza, quanto dell' esistenza di tutte le cose. Perciò non è mestieri di perder tempo a confutare cotali assurdità.

Proposizione XXXIV. *La potenza di Dio è la propria di lui essenza.*

Dimostrazione. Per la sola necessità della propria essenza, Iddio è cagione di sè (proposizione 11ª) e (proposizione 16ª e suo Corollario) delle cose tutte. Dunque la potenza divina per la quale sussistono ed operano e Dio e le cose tutte, altra cosa non è se non l' essenza divina. *C. V. D.*

Proposizione XXXV. *Sussiste necessariamente ciò che viene da noi concepito qual sottoposto alla potenza di Dio.*

Dimostrazione. Imperocchè le cose che provengono dalla potenza di Dio derivano eziandio necessariamente dalla sua essenza, ed offrono perciò il carattere di assoluta necessità. *C. V. D.*

Proposizione XXXVI. *Nulla esiste dalla cui natura non provenga un qualche effetto.*

Dimostrazione. Tutte le esistenze esprimono la natura e l'essenza divina in un modo determinato e preciso (Corollario della proposizione 25ª), vale a dire (per proposizione 34ª) tuttociò che esiste esprime in modo preciso e determinato la potenza di Dio, la quale è universale cagione delle cose; perciò (proposizione 16ª) ne deve risultare un effetto corrispondente. *C. V. D.*

Appendice.

Per le precedenti dimostrazioni venne da me dichiarato *quali siano la natura di Dio e le di lui proprietà*, ed ho professato *essere* necessaria la sua Entità; *esser Egli unico; emanare dalla propria sua natura e la sua Essenza e le sue operazioni; esser Egli la libera ed universale cagione delle cose, e tutto dipendere da Dio di tal maniera che senza di lui non potrebbe nè sussistere nè esser pensata cosa veruna;* finalmente venne da me professato essere le cose tutte predeterminate da Dio non in effetto di un arbitrario volere o di un assoluto beneplacito, ma qual conseguenza necessaria dell'*assoluta natura di Dio,* ovvero *della sua potenza infinita.* Di più ogni qualvolta n'ebbi occasione ho procurato di rimuovere i pregiudizii che potevano impedire l'intendimento delle mie dimostrazioni. Ma siccome non pochi rimangono i pregiudizii che hanno potuto e possono tuttavia distôrre le menti dall'abbracciare le concatenate ragioni da me esposte, ho stimato esser prezzo dell'opera di quì sottoporle all'esame della ragione.

Tutti i pregiudizii ch'io imprendo di combattere, si fondano principalmente sulla comune opinione, che a simiglianza delle azioni degli uomini, le forze della natura ad altro fine non si rivolgano se non che all'unico pro dell'umana generazione. Proclamasi eziandio ad una voce, qual cosa indubitata, avere Iddio creato l'universo all'unico prospetto

degli uomini, ed avere creato l' uomo all' oggetto di esserne riverito ed onorato.

Incomincerò coll' esaminare cotale argomento, ricercando primamente per qual cagione sieno gli uomini quasi tutti propensi ad accogliere un siffatto pregiudizio. Passerò quindi a dimostrare la falsità di simili sentenze, esaminando alla perfine donde procedano le false opinioni universalmente predicate circa al *bene* ed al *male*, al *merito* ed al *peccato*, alla *lode* ed al *vituperio*, all' *ordine* ed alla *confusione*, al *bello* ed al *deforme*, e ad altre cose simiglianti. Non sarebbe quì il luogo di indagare in qual modo fosse la mente umana indotta ad accettare simili persuasioni. Basterà ch' io appoggi le mie considerazioni sovra i fatti più ovvii ed accertati. Egli è fuor di dubbio che gli uomini al loro nascere ignorano al tutto le cagioni delle cose, e di più, che sono naturalmente disposti, ciò di cui hanno piena coscienza, a considerare le cose all' unico rispetto del proprio vantaggio. Da ciò consegue primamente che gli uomini si reputino liberi per ciò solo che hanno la coscienza delle loro volizioni e delle loro appetenze, non pensando nemmeno per sogno alle cagioni ad essi incognite che gli dispongono ad appetire ed a volere. Viene in secondo luogo, che gli uomini rivolgano tutte le loro operazioni ad un fine determinato, a quello cioè di procacciarsi il vantaggio da essi desiderato. Donde avviene che ricerchino mai sempre la cognizione delle cause finali dei preteriti avvenimenti, e che siano tostamente appagati all' udire quelle proposizioni che tolgono a quel riguardo ogni lor dubitanza. Ma quando non hanno ricevuto da altrui quelle sentenze, in allora a sè medesimi rivolgendosi, si figurano il fine degli avvenimenti in modo analogo alle consuete loro risoluzioni, e vengono di necessità a misurare ogni cosa alla stregua del proprio ingegno. Oltreciò ritrovando gli uomini ed in sè e fuori di sè non poche cose di cui possono direttamente approfittare, come ad esempio

gli occhi per vedere, i denti per masticare, il sole per rischiararli, il mare per somministrare il pesce, i vegetali e gli animali proprii alla loro alimentazione, ne avviene esser dessi disposti a considerare ogni operazione della natura qual unicamente rivolta a provvedere alle loro necessità, ed a procacciare ad essi le cose che lor sono giovevoli. E siccome gli oggetti ottenuti dalla loro industria non vennero da essi trovati a bella prima disposti e preparati, ciò diede loro occasione di creder essere stati gli oggetti che ridondano a loro vantaggio apprestati da un'estrinseca provvidenza. Imperocchè considerando le cose naturali quali mezzi acconciati al loro pro, non poterono credere esserne essi stati gli autori; laonde avuto riguardo alle effezioni della propria industria, conchiusero esservi uno o parecchi reggitori della natura provveduti di liberi impulsi, i quali ogni cosa loro somministrassero e tutto operassero all' oggetto di sovvenire alle umane necessità. Ed abbenchè non possedessero nozione veruna della potenza che gli beneficava, furono non pertanto condotti a considerarne il carattere qual somigliante all' umano ingegno, e quindi tennero per fermo che gli Dei tutto dirigessero per l' uso degli uomini, al fine di averli per obbligati e di esserne tenuti in somma reverenza. Donde avvenne che gli uomini secondo la varietà dei loro ingegni imaginassero diversissime maniere di adorare Iddio, al fine di ottenere ch' egli sovra ogni altro gli amasse, e dirigesse tutte le forze della natura per favorire le cieche lor brame e la loro insaziabile avidità. Ed in tal guisa cotal pregiudizio rivolto in superstiziose credenze, gettò nelle menti profonde radici, e condusse gli uomini a ricercare nelle cose e ad assegnare a ciascuna di esse *una causa finale particolare.* Ma in ricercando di dimostrare che la natura non faccia indarno cosa veruna (con ciò intendendo che non tornasse a pro degli uomini) ad altro non hanno riuscito se non a proporre sentenze per le quali apparrebbero impazziti alla

volta e la Natura, e gli Dei, e gli uomini. Considera di grazia, o leggitore, a qual punto sieno giunti quei deliramenti! In mezzo ai tanti vantaggi offerti ad ogni ora agli uomini dalla Natura, s' imbattevano nondimeno in molti incomodi, siccome tempeste, terremoti, morbi, ecc.; laonde vennero a considerare ogni sofferto disagio qual manifestazione dell'ira divina cagionata dalle loro offese, cioè dai loro peccati e dalla trasgressione dei religiosi uffici. E quantunque mostrasse la quotidiana esperienza per infiniti esempii, che i beni ed i mali cadessero indistintamente sovra i pii e sovra gli empii, nondimeno persistettero nell'inveterato pregiudizio. Quindi il provocare un qualsiasi accordo di questi fatti nocivi coi loro pregiudizii, ed il perseverare nella loro ingenita ignoranza, riuscì ad essi più facile che l' intraprendere di rovesciare tutto il sistema delle loro incongruenti fantasticazioni, e rivolger l' animo ad altri pensamenti. Quindi ebbero per fermo che i giudizii degli Dei sorpassassero di gran lunga l'umano intendimento, e circoscritto di tal guisa il campo dell'umana ragione, ne avvenne che al genere umano rimanesse nascosta la verità, all'infuori della Matematica, la quale non considerando la finalità delle cose dimostrate, e aggirandosi solamente circa l' essenza e le proprietà delle figure, propose un' altra norma della Verità. Ed oltre alla Matematica, altre cagioni possono assegnarsi (cui egli è inutile di quì noverare) per le quali potè avvenire che gli uomini dirigessero la loro mente alla disamina di quei pregiudizii, e fossero condotti alla vera cognizione delle cose.

Con queste considerazioni ho soddisfatto alla mia antecedente promessa. Non mi sarà mestieri di usare estesi ragionamenti per dimostrare che la natura non si propone veruna prefissa finalità, e per dichiarare che le cause finali altra cosa non sono se non che infingimenti dell' umana imaginazione. Imperocchè col mostrare l'origine ed il fondamento di un tal pregiudizio (per la proposizione 16ª e pel Corollario della

proposizione 32ª ed eziandio per tutte le ragioni da me precedentemente discusse), credo di avere stabilito assai chiaramente procedere le opere della Natura da un'eterna necessità e da una suprema perfezione. Aggiungerò pertanto che la dottrina della finalità sovverte onninamente l'andamento della Natura, perchè una tal dottrina considera l'effetto qual cagione e viceversa; quindi ella fa posteriori le cose primarie e rende al tutto imperfetto ciò che dimostra assoluta perfezione. Avvegnachè (i due primi punti tralasciando, i quali riescono per sè manifesti siccome risulta dalle proposizioni 21ª, 22ª, 23ª) è perfettissimo quell'effetto che viene prodotto direttamente da Dio, e quello riesce vieppiù imperfetto la cui produzione abbisogna di un maggior numero di cagioni intermedie. Ma se le cose emanate direttamente da Dio, fossero da Lui prodotte all'oggetto di ottenere un fine particolare, ne conseguirebbe necessariamente che quelle operazioni al cui riguardo sarebbero state fatte le prime cose, occuperebbero il primo grado e sarebbero di tutte le più eccellenti. Di tal maniera una simile dottrina viene a negare la perfezione di Dio, perchè se Iddio operasse al riguardo di un fine, egli dimostrerebbe abbisognare di una cosa che gli difettasse. Ed abbenchè i Teologi ed i Metafisici distinguano tra il fine d'indigenza ed il fine di assimilazione, confessano pertanto avere Iddio operato le cose per sè, e non al riguardo delle cose create; perchè avanti la creazione non possono assegnare alcuna cosa quale oggetto dell'opera divina. Perciò sono di necessità condotti a confessare che a Dio difettassero quelle cose al cui provvedimento gli era d'uopo acconciare i mezzi necessarii e ch'egli desiderasse supplire alla loro deficienza, ciò che risulta evidentemente dalle loro argomentazioni. Nè debbesi tralasciare che i propugnatori di una siffatta dottrina volendo far pompa d'ingegno nell'assegnare i fini delle cose, hanno introdotto per provare i loro placiti un metodo tutto nuovo di ragionamento, vale a dire

ridussero l'argomentazjone non all' *impossibilità* ma all' *ignoranza*, il che mostra mancare a quei discorsi un qualsiasi altro genere di argomentazione. Ad esempio, cadendo dall'alto una pietra sul capo ad un uomo e lo uccida, non mancherebbero quei ragionatori di affermare che la caduta di quella pietra fosse avvenuta coll'intento di uccidere quell'uomo, pretendendo che senza l'espresso volere di Dio non avrebbero potuto a ciò concorrere accidentalmente tante molteplici circostanze. Sarà forse da te risposto, ciò essere accaduto perchè soffiava il vento, e l'uomo nel seguitare il suo cammino colà s' imbattesse. Ma insisteranno: perchè il vento soffiava a quel tempo? Perchè l'uomo teneva a quel momento quella via? Se replico essersi levato quel vento perchè il mare dianzi tranquillo cominciò il giorno precedente ad agitarsi, e che l'uomo percosso abbia lasciato la sua dimora per rispondere all'invito di un amico, di bel nuovo insisteranno a chiedere la cagione di quel duplice movimento, nè avranno fine le loro interrogazioni e chiederanno per qual cagione venisse agitato il mare, e perchè l'uomo ucciso rispondesse al tempo medesimo all'invito dell'amico. Nè cesseranno di rimontare di cagione in cagione finchè abbiano costretto l'interlocutore a ricorrere per ultimo al volere divino, cioè al rifugio dell'ignoranza. Di tal guisa allorchè vedono il meccanismo del corpo umano, rimangono maravigliati, e per l'ignoranza delle cause di quelle disposizioni conchiudono essere il corpo costrutto non con mezzi meccanici, ma direttamente da un' arte divina e soprannaturale che determina l'unione e l'armonia delle parti diverse. Donde avviene che colui che ricerca le vere cagioni dei miracoli, imprendendo di scrutare scientificamente la Natura, nè si appaga di una stupida ammirazione, viene le più volte tenuto e proclamato eretico ed empio da coloro che sono riveriti dal volgo quali interpreti della Natura e degli Dei. Imperocchè sanno benissimo che caduto il velo dell' ignoranza, cessa

negli uomini l'inerte e stupida maraviglia, e con ciò vien tolto ad essi ogni mezzo di argomentare e di mantenere la propria autorità. Ma tralascerò ormai cotale argomento per rivolgermi alle considerazioni cui mi era proposto di esaminare in terzo luogo.

Giunti gli uomini a persuadersi che a lor rispetto succedessero tutti i fenomeni della natura, furono condotti a giudicare che ogni qualsiasi avvenimento dovesse esser diretto al proprio loro vantaggio e quindi giudicavano più eccellente ciò che meglio rispondeva alle loro appetenze. E dietro cotali principii vennero condotti a formarsi quei concetti che spiegassero a quella norma le naturali esistenze ed a determinare ogni giudizio circa al *bene* ed al *male*, all'*ordine*, alla *confusione*, al *caldo*, al *freddo*, alla *bellezza*, alla *deformità*, ecc., e fondati sulla credenza della piena loro libertà, distribuirono le qualificazioni di *lode*, di *vituperio*, di *peccato* e di *merito*. Ma per essere mio proposito di trattare in avanti questo argomento in modo più esteso, quando i miei ragionamenti si volgeranno alla natura umana, mi contenterò al presente di esporre con brevi parole la mia sentenza. Adunque in forza di quei sragionati principii venne creduto esser *buone* quelle operazioni che conducevano al benessere degli uomini ed alla pratica delle religiose cerimonie, e dato il nome di *malvagie* e di *turpi* alle azioni contrarie. E siccome quelli che ignorano la natura delle cose non possono nulla circa ad esse ragionevolmente affermare, vennero giudicate le cose secondo i movimenti della fantasia surrogata all'intelletto, quindi nell'ignoranza della vera condizione delle cose si figurano essere sottoposta la Natura a quell'ordine da essi fantasticamente concepito. Imperocchè vengono di tal guisa considerate le cose che elle ci sembrano *bene ordinate* quando rappresentateci per via dei sensi, veniamo egualmente ad introdurle nella nostra imaginazione ed a facilmente ricordarcele, mentre al ontrario ci sembrano *disordinate* e *confuse* quando ce ne

riesce più difficile il comprensivo collegamento. E siccome riescono all'uomo più aggradevoli le cose le quali sono da lui più agevolmente figurate, perciò egli preferisce l'ordine alla confusione figurandosi un ordine che si conformi ai bisogni dell'umana imaginazione. Vien pensato altresì che Iddio abbia creato le cose tutte conforme all'ordine imaginato dall'uomo, e di tal maniera a loro insaputa attribuiscono a Dio un'imaginazione analoga a quella dell'uomo, o forse vien supposto che Iddio abbia provveduto ai bisogni dell'umana imaginazione col disporre le cose in tal guisa che potesse l'uomo rappresentarsele più agevolmente. Nè vale a trattenergli la considerazione dell'infinità delle cose che sorpassano di gran lunga l'umana imaginativa, nonchè le tante nozioni che ci appaiono confuse per l'impotenza delle nostre facoltà. Ma di ciò abbiamo discorso a sufficienza.

Oltre all'azione imaginativa che trasforma gli oggetti giusta le impressioni della fantasia, le nozioni da noi percepite non hanno di per sè realtà veruna e nondimeno vengono dalle menti ignare considerate quali principali ed intrinseci attributi delle cose, e ciò, come lo abbiamo detto, succede quando vien creduto essere state fatte le cose all'unico riguardo dell'umana generazione; laonde la natura di qualsiasi cosa viene reputata dalle menti ignare *buona* o *malvagia, sana* o *corrotta* secondo il modo con cui vengono a risentirsene. Ad esempio, se i movimenti ricevuti pei nervi dagli oggetti rappresentati per mezzo degli occhi producono un'impressione grata e salutifera, quegli oggetti son tenuti qual *belli,* mentre al contrario sono reputati *deformi* quelli che producono un effetto contrario. Quegli oggetti che muovono il senso olfativo sono chiamati *profumati* o *fetidi; dolci* od *amari, saporosi* od *insipidi* quelli percepiti pel palato; quelli pel tatto *duri* o *molli*, *ruvidi* o *lisci*, e finalmente quelli che modificano l'udito sono detti produrre strepito, rumore, suono od armonia, ed al riguardo del senso dell'udito ven

nero disviate le menti degli uomini a tal segno da far credere loro che Iddio si dilettasse di armonici concenti. Nè mancarono filosofi che hanno creduto che i movimenti dei corpi celesti fossero disposti in guisa da produrre musicali disposizioni. Dimostrano a sufficienza cotali ragguagli che ciascuno giudica le cose conforme alla disposizione del suo cervello, e che sono da lui considerate qual reali ed effettive le figurazioni della sua fantasia. Perciò non è maraviglia, come lo noterò più avanti, che sieno sorte tra gli uomini tante diverse disputazioni le quali fecero sorgere lo *scetticismo*. Imperocchè quantunque gli organismi umani convengano in molte cose, discordano nondimeno in gran parte di esse, e perciò sembra buono all'uno quanto è reputato cattivo da un altro; ciò che appare agli uni ben disposto ed ordinato, riesce ad altri confuso; quanto è all'uno aggradevole, riesce agli altri dispiacevole, e di tal maniera ritrovansi in molte altre cose simiglianti opposizioni. Ma non è d'uopo di qui dottrinalmente discorrere un tale argomento, tanto più che tutti hanno di tal cosa sufficiente l'esperienza. A tutti è in bocca essere tante le teste quante le sentenze, volere ognuno abbondare nel proprio senso, e non essere minore la opposizione dei cervelli, della diversità dei palati; le quali volgate espressioni mostrano a sufficienza che gli uomini giudicano delle cose conforme alla disposizione del loro cervello, e che sogliono giudicare più per l'imaginazione che per l'intelletto. Se avessero l'intelligenza delle cose, queste, come ne dà prova la matematica, se non allettassero, almeno convincerebbero.

Vediamo in tal guisa che tutte le ragioni per le quali suole il volgo interpretare i naturali fenomeni, altra cosa non sono se non che disposizioni imaginative, elle non dimostrando la vera e reale costituzione delle cose, ma bensì arbitrarie conghietture della fantasia. Quei placiti arbitrarii hanno nondimeno proprie denominazioni come se si riferissero ad Enti

che avessero un'esistenza reale al di fuori della fantasia; cotali forme non vengono da me nominate come suolsi dire *Enti di ragione*, ma bensì *Enti* meramente *imaginarii*. Quindi ella è facil cosa il confutare gli argomenti fondati sopra simili supposizioni. Sogliono molti chiedere per qual ragione procedendo tutti gli avvenimenti dalla perfezione divina, incontransi nondimeno nella Natura tante imperfezioni , tanta fetida corruzione, tante nauseanti deformità, tanta confusione ed alla perfine il male ed il peccato. Ma, come l' ho già detto, è facile la risposta; imperocchè la perfezione delle cose deve essere giudicata al rispetto della loro natura e della loro potenza; perciò non riescono le cose più o meno perfette perchè più dilettino od offendano il senso degli uomini, favoriscano o repugnino alla umana condizione. Ed a coloro che chiedono perchè Iddio non abbia creato gli uomini di tal maniera che tutti si governassero conforme ai dettami della ragione , altra cosa non rispondo se non che non aver mancata a Dio la materia per creare le cose in tutti i gradi della perfezione dal più alto fino all'infimo, ovvero, per esprimermi con parole più adatte e precise, le leggi della natura divina sono di tanta ampiezza da supplire ad ogni possibile produzione emanata da un intelletto infinito , siccome l' ho dimostrato per la proposizione 16ª. Tali sono i pregiudizii cui ho impreso di combattere. Se alcuni di simil fatta rimangano, gli potrà ciascuno confutare quando gli avrà con mediocre attenzione considerati.

FINE DELLA PARTE PRIMA.

PARTE SECONDA

—

DELLA NATURA E DELLA ORIGINE DELLA MENTE.

Passo al presente a dimostrare quali sieno le conseguenze che risultano necessariamente dall'essenza dell' Ente eterno ed infinito. Non imprendo di spiegare tutti i fatti infiniti che debbono conseguire per modi infiniti dall' Essenza Divina (come lo abbiamo mostrato alla prop. 16, p. 1ª), ma solamente quelle cose che possono gradatamente avviarci alla cognizione della Mente umana e della suprema sua beatitudine.

Definizioni.

I. *Intendo per corpo quella modificazione per la quale viene espressa in una forma precisa e determinata l'essenza di Dio considerata qual cosa estensa.* (Vedi parte I, coroll. della Prop. 25ª.)

II. *Dico appartenere all' essenza di una cosa quell' elemento che la afferma e la stabilisce, e senza il quale ella viene tolta e sparisce, e ciò che non può reciprocamente sussistere nè esser pensato senza la cosa a cui si riferisce.*

III. *Intendo per idea il pensiero concepito dalla mente in forza della sua condizione di cosa pensante.*

SPIEGAZIONE. *Uso di preferenza il vocabolo* pensiero *in luogo di quello di* percezione, *perchè il vocabolo percezione significa uno stato passivo della mente rispetto all'oggetto percepito, mentre al contrario il pensiero esprime un'operazione attiva.*

IV. *Intendo per idea adequata quella che considerata in sè stessa e senza relazione al proposto obbietto, contiene tutte le proprietà della vera idea, ossia tutte le sue intrinseche condizioni.*

SPIEGAZIONE. *Dico intrinseche per escludere ogni estrinseca disposizione, come sarebbe a dire la corrispondenza dell' idea col suo ideato.*

V. *La durazione* è la continuazione indefinita dell'esistenza.

SPIEGAZIONE. *Nomino indefinita la durazione di un oggetto la quale non può in verun modo esser determinata da intrinseche condizioni, nè tampoco da una cagione efficiente la quale di necessità ne afferma, e non ne toglie l' esistenza.*

VI. Per *realità* e *perfezione* intendo una cosa medesima.

VII. *Intendo per particolari quegli oggetti finiti che hanno un'esistenza determinata. Allorchè parecchie cose particolari ed individue concorrono all' effezione di un' operazione medesima in guisa che tutte si congiungano per produrre un effetto, il loro complesso viene da me insiememente considerato qual'unica e medesima cosa.*

ASSIOMI.

I. *L' essenza dell'uomo non ne involge la necessaria esistenza, cioè per l' ordine della natura può avvenire tanto che tale e tale uomo esista, quanto ch' egli non esista.*

II. *L' uomo pensa.*

III. *Le modalità del pensiero, come l'amore, l'appetenza ad una qualsiasi impressione dell' animo, di qualsivoglia nome venga ella insignita, non sono risentite senza che al momento istesso non si presenti all'uomo l'idea della cosa amata, appetita, ecc. Ma può sorgere un' idea non preceduta da una modificazione del pensiero.*

IV. *Sentiamo che un dato corpo può subire in molti modi le impressioni esteriori.*

V. *Non possiamo nè sentire, nè percepire veruna cosa particolare, oltre ai corpi ed alle modalità del pensiero.*

Vedi i postulati in seguito alla Proposizione 13.

PROPOSIZIONI.

PROPOSIZIONE I. *Il pensiero è un attributo di Dio, ossia Iddio è una sostanza pensante.*

DIMOSTRAZIONE. I pensamenti peculiari, ossia tale o tale determinata cogitazione sono modalità le quali esprimono la natura di Dio con forma precisa e determinata (corollario della proposiz. 25ª parte I). Adunque a Dio compete (per la definizione 5ª parte I) quell'attributo il cui concetto involge ogni particolare pensamento, e ne determina la produzione. Perciò il pensiero è uno degli infiniti attributi di Dio il quale ne esprime l'essenza eterna ed infinita (definizione 6ª parte I): in altri termini Iddio è una sostanza pensante. *C. V. D.*

SCOLIO. Appare accertata la presente proposizione allorquando consideriamo essere l'intelletto umano capace di concepire un Ente pensante ed infinito. Imperocchè più si estende in un Ente il potere di pensare, più comprendiamo essere maggiore in lui la realtà e la perfezione. Dunque l'Ente che può pensare infinite cose per infiniti modi è necessariamente infinito rispetto alla virtù di pensare da lui posseduta. Di tal guisa considerando l'Ente infinito al solo riguardo della cogitazione, riconosciamo di necessità (per definiz. 4ª e 6ª, parte I) essere il pensiero uno degli infiniti attributi di Dio, siccome lo avevamo proposto.

PROPOSIZIONE II. *L'estensione è un attributo di Dio, in altri termini Iddio è una sostanza estensa.*

DIMOSTRAZIONE. Si dimostra come la proposizione precedente, ed alla medesima guisa.

PROPOSIZIONE III. *Dassi necessariamente in Dio l'idea tanto della sua essenza quanto di tutte le cose che da quella conseguono.*

DIMOSTRAZIONE. Imperocchè Iddio (proposizione 1ª di questa parte) può pensare cose infinite, con modi infiniti, ossia (ciò che è una cosa medesima per la proposizione 16ª parte I) può formarsi l'idea della sua essenza e di tutte le cose che da essa necessariamente conseguono. Pertanto tutto ciò che dipende dalla potenza di Dio, sussiste necessariamente (proposiz. 35ª parte I); dunque cotale idea è data di necessità (prop. 15ª parte I) nella sola Mente divina. *C. V. D.*

SCOLIO. Intende il volgo per potenza di Dio una sciolta e libera volontà, ed un assoluto ed arbitrario comando sovra tutte le cose, e con ciò assumono tutti gli avvenimenti un carattere di contingenza. Vuole il volgo altresì che sia nell'arbitrio di Dio l'operare l'annientamento di tutte le cose. Di più, ragguagliano spessissime volte la potenza di Dio a quella dei Monarchi; ma un tale concetto venne da me già ribattuto (corollario 1 e 2 proposiz. 32ª), dimostrando (proposiz. 16,ª parte I) che Dio agisce per quella necessità medesima che lo fa di sè consapevole: in altri termini, siccome è necessaria conseguenza della Natura Divina (ciò che è da tutti ad una voce approvato) essere l'intelligenza di Dio conscia della propria entità, risulta che per quella stessa necessità sieno da Lui operate infinite cose per infiniti modi. Di poi abbiamo mostrato (proposiz. 34ª parte I) consistere la potenza di Dio nell'attuosa ed operativa sua essenza; pertanto ci riesce non meno impossibile il concepire Iddio non operante, quanto il pensarlo non esistente. Laonde se mi venisse in acconcio di spingere più oltre il ragionamento, mi sarebbe facil cosa aggiungere alle precedenti considerazioni che gli infingimenti delle volgari imaginazioni circa alla potenza divina, riducono Iddio alle condizioni umane abbassandone la potenza in luogo di raffermarla ed accrescerla, col concepirla uguale e simigliante a quella del-

l'uomo: la quale opinione involge al contrario l'idea della divina impotenza. Ma non mi è d'uopo d'insistere da vantaggio sovra questo argomento. Prego soltanto istantemente il leggitore di disaminare più e più volte le ragioni prodotte a tal proposito nella prima parte di questo libro, incominciando dalla proposizione 16ª fino all' ultimo. Perchè non potrebbe niuno intendere rettamente le cose da me proposte, se non procurasse con somma diligenza di non confondere la potenza di Dio col potere e l'autorità dei terreni Monarchi.

Proposizione IV. *L'idea di Dio dalla quale conseguono con modi infiniti infinite cose non può essere se non unica.*

Dimostrazione. L'intelletto infinito nulla comprende oltre agli attributi ed alle affezioni di Dio (proposiz. 30ª parte I), perciò Iddio è unico (corollario 1°, proposiz. 14ª parte I). Dunque l'idea di Dio dalla quale conseguono d'infiniti modi infinite cose, non può essere che unica. *C. V. D.*

Proposizione V. *Iddio viene da noi considerato qual principio formale delle idee al rispetto del suo pensiero, e non a quello di qualsivoglia altro suo attributo: in altri termini, le idee degli attributi di Dio, nonchè quelle delle cose particolari, non hanno qual cagione efficiente gli oggetti ideati, ovvero le cose percepite, ma provengono direttamente da Dio, concepito qual Ente pensante.*

Dimostrazione. Ella riesce evidente per la proposizione 3ª di questa parte medesima. Ne abbiamo tratto qual conseguenza che Iddio può formare l'idea della propria essenza e di tutte le conseguenze di essa al solo riguardo del suo attributo di sostanza pensante, e non per esser Egli l'obbietto della sua propria idea. Perciò l' essenza formale delle idee ha per cagione Iddio considerato qual Ente pensante. L'essenza formale delle idee è un atto del pensiero, cosa per sè evidente: in altri termini (corollario proposiz. 25ª parte I), Iddio qual Ente pensante viene ad esprimere con forma precisa le modalità della sua natura; laonde (proposiz. 10ª

parte I) ciò non involge il concetto di qualsiasi altro attributo divino, quindi (assioma 4° parte I) egli proviene dall'attributo cogitativo inerente in Dio, e non da un qualsiasi altro suo attributo. Adunque Iddio è principio formale delle idee al solo rispetto del cogitativo suo attributo. *C. V. D.*

Proposizione VI. *I modi di qualsiasi attributo hanno per cagione Iddio considerato solamente al rispetto di quell' attributo da essi modificato, e non al riguardo di qualsiasi altro.*

Dimostrazione. Ciascun attributo vien concepito di per sè ad esclusione di qualunque altro (proposiz. 10ª parte I). Perchè le modalità di un attributo involgono il concetto dell'attributo a cui si riferiscono, e non quello di qualsiasi altro; quindi (assioma 4, parte I) desse hanno per cagione Iddio considerato al solo riguardo di quell' attributo di tal maniera qualificato, nè possono ad un altro riferirsi. *C. V. D.*

Corollario. Quindi consegue che quegli elementi dell'essenza formale delle cose i quali non sono modalità del pensiero, non si riferiscono alla natura divina considerata qual sostanza pensante, e per la cognizione avutane precedentemente da Dio, quando all' incontro, siccome lo abbiamo dimostrato, al medesimo modo e per la medesima necessità le cose ideate derivano dall' attributo cogitativo al quale si riferiscono.

Proposizione VII. *L' ordine e la connessione delle idee è una cosa medesima con l'ordine e la connessione reale ed effettiva delle cose.*

Dimostrazione. Ciò riesce evidente per l'assioma 4° parte I. Perchè l'idea della cosa causata dipende dalla cognizione della causa di cui ella è effetto.

Corollario. Ne viene per conseguenza che la potenza cogitativa di Dio uguaglia quella della sua potenza operativa, od in altri termini, tuttociò che consegue formalmente dalla natura infinita di Dio, corrisponde obbiettivamente colle con-

cezioni della mente divina nel medesimo ordine e colla medesima connessione.

Scolio. Avanti di procedere più oltre egli è mestieri di rammemorare le cose dianzi dimostrate, ricordando appartenere ad un'unica sostanza ogni qualsiasi cosa che possa esser percepita da un intelletto infinito, principio constitutivo dell'essenza sostanziale, e per conseguenza che la sostanza pensante e la sostanza estensa sono una sola ed istessa sostanza, la quale si manifesta sotto l' uno o sotto l' altro di quegli attributi. Di tal guisa eziandio sono una cosa medesima la modalità dell' estensione e l' idea di essa; ma quella identità viene ad esprimersi di due diverse maniere. E di ciò sembrano alcuni fra gli Ebrei avere avuto una qualche confusa contezza, quando presentano qual cosa medesima Iddio, l'intelletto divino e le cose da lui concepite. Ad esempio, il circolo qual si ritrova materialmente nella Natura, e l'idea di esso la quale è anch' essa in Dio, sono una sola e medesima cosa che si dispiega per attributi diversi. Perciò in qualsiasi modo venga considerata la Natura, sia sotto l'attributo dell' estensione, sia sotto quello del pensiero, o sotto qualsiasi altro, ritroviamo in essa un ordine medesimo ed una istessa connessione di cose, vale a dire riconosciamo procedere a vicenda le cose le une dalle altre. Nè per altro motivo venne da me proposto essere Iddio alla volta cagione dell'idea, come sarebbe a dire quella del circolo al rispetto del suo attributo cogitativo, ed eziandio della cosa materiale qual è il circolo percepito materialmente sotto la forma dell'estensione; l'idea formale del circolo non può esser percepita se non per un' altra forma del pensiero qual cagione prossima, e questa per un altro concetto, e così all'infinito, e finchè venga ad essere considerata la cosa qual oggetto del pensiero, dobbiamo spiegare l' ordine e la connessione delle cagioni pel solo attributo del pensiero; ma allorchè vengonsi a considerare le cose quali modalità dell'estensione,

debbono spiegarsi quelle cose al solo riguardo dell'estensione, e ciò si estende al modo onde vuol essere considerato ogni altro attributo. Laonde Iddio che in sè contiene attributi infiniti, è realmente cagione delle cose quali sono in sè, ma non è mestieri di presentemente somministrare a tal proposito maggiori dilucidazioni.

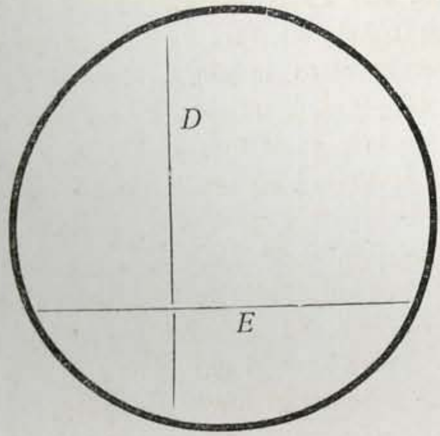
PROPOSIZIONE VIII. *Le idee delle cose particolari, ossia dei modi non esistenti debbono comprendersi nell' idea infinita di Dio alla medesima guisa che sono compresi tra gli attributi di Dio le essenze formali dei modi e delle cose particolari.*

DIMOSTRAZIONE. Riesce evidente questa proposizione per la precedente, e trovasi pure esposta con maggior chiarezza nel suo scolio susseguente.

COROLLARIO. Quindi consegue che fintanto che non esistono le cose particolari, se non per essere concepite negli attributi di Dio, non hanno le loro idee un' esistenza obbiettiva, se non che al rispetto della idea infinita di Dio; ma quando le cose particolari sono riconosciute quali esistenti, non solamente per essere comprese negli attributi di Dio, ma quali capaci di durazione, le idee di esse involgono l'esistenza per la quale ottengono durazione.

SCOLIO. Se qualcuno desiderasse un esempio per meglio chiarire il proposto argomento, niuno ne potrò addurre che con ciò adequatamente corrisponda, perchè il ricercato esempio si riferirebbe ad un unico oggetto, e non ne conseguirebbe un concetto generico; procurerò tuttavia di offrirne la dilucidazione. Vediamo essere di tal natura il circolo che sono eguali i rettangoli sotto i segmenti di tutte le linee rette le quali in esso s' intersecano. Perciò nel circolo sono contenuti infiniti angoli retti di assoluta uguaglianza. Tuttavia niuno di essi può dirsi esistere se non in conseguenza dell' esistenza del circolo, nè si può dire eziandio esistere l'idea di alcuni di quegli angoli retti, se non per esser pensati qual sussi-

stenti nell' idea del circolo. Ora vogliasi pensare tra il numero infinito di essi che ne esistano due *E* e *D*.



Al certo quei determinati angoli retti non esistono solamente quali compresi intellettivamente nell' idea del circolo, ma hanno oltre ciò un' esistenza reale per la loro effettiva determinazione che li distingue dalle idee degli altri angoli retti.

PROPOSIZIONE IX. *L' idea di una cosa particolare esistente in atto, ha per cagione Iddio, non in riguardo alla di lui infinità, ma al rispetto dell' impressione da lui avuta dell' idea di un' altra cosa attualmente esistente, la quale deriva da un' altra idea che proviene anch' essa da un' altra, procedendone la successione fino all' infinito.*

DIMOSTRAZIONE. L' idea di una cosa particolare esistente in atto è una modificazione precisa del pensiero che si distingue da qualsiasi altra (corollario e scolio della propos. 8ª di questa parte), perciò (propos. 6ª di questa parte) ella è cagionata da Dio in virtù della sua potenza cogitativa. Vuolsi però avvertire che quella idea (propos. 28ª parte I)

non procede direttamente dalla potenza cogitativa pensata quale assoluta, ma bensì per una determinazione la quale si manifesta qual modificata da una forma particolare del pensiero, che anch' essa è modificata da una nuova impressione anch' ella promossa da un' altra, seguitando di tal maniera fino all' infinito. Pertanto la connessione e l' ordine delle idee e quella delle cagioni effettrici sono una cosa medesima. Adunque Iddio è la cagione di ogni idea particolare, manifestandosi però la sua azione intellettiva sotto forme particolari, le quali le une alle altre succedendo e collegandosi procedono all' infinito. *C. V. D.*

Corollario. Possiede Iddio la cognizione di qualsivoglia mutazione che avvenga nell' obbietto di ogni idea particolare, e ciò per aver Egli l' idea di quel dato obbietto.

Dimostrazione. Vi ha in Dio l' idea di ogni mutazione che succeda nell' obbietto di qualsivoglia idea (propos. 3ª di questa parte), e ciò vuol essere particolarmente attribuito non all' azione diretta della sua infinità, ma alla determinata cognizione (propos. precedente) da lui avuta di ogni cosa particolare; come lo abbiamo veduto sono identici l' ordine e la connessione delle idee (propos. 7ª di questa parte) e quelli delle cose. Dunque la cognizione di ogni mutazione accaduta in un obbietto particolare è attribuita a Dio, non al rispetto della sua infinità, ma a quello della determinata cognizione da lui avuta di ogni obbietto particolare. *C. V. D.*

Proposizione X. *Non appartiene all' essenza dell' uomo la sostanziale entità, od in altri termini, la Sostanza non costituisce la forma dell' uomo.*

Dimostrazione. Imperocchè la sostanziale entità involge necessariamente l' esistenza (propos. 7ª parte I). Quindi se spettasse all' uomo l' entità sostanziale, ne conseguirebbe che data la sostanza, darebbesi necessariamente l' uomo (definizione 2ª di questa parte): laonde riuscirebbe necessaria l' esistenza dell'uomo, il che è assurdo. (Assioma 1° di questa parte.) Dunque ecc. *C. V. D.*

Scolio I. Dimostrasi pure questa proposizione per la proposizione 5ª parte prima, la quale stabilisce non poter darsi due sostanze di medesima natura. Potendo parecchi uomini esistere simultaneamente, ed essendo unica la sostanza, ne consegue che il principio costitutivo della forma umana non può essere una sostanziale entità. L'evidenza della proposizione risulta eziandio dalle intrinseche condizioni della sostanza, la quale è di sua natura infinita, immutabile, indivisibile, ecc., ciò che ciascuno può agevolmente riconoscere.

Corollario. Quindi consegue che l'essenza dell'uomo è costituita per alcune determinate modificazioni degli attributi di Dio. Imperocchè l'entità sostanziale (per la propos. precedente) non appartiene all'essenza dell'uomo. Dunque sussiste in Dio l'essenza dell'uomo, e dessa non può senza Iddio nè sussistere, nè essere pensata, vale a dire l'essenza dell'uomo emana da una disposizione che esprime la Natura divina (corollario propos. 21ª parte I) con forma precisa e determinata.

Scolio II. Deve ognuno accordare che senza Iddio nulla può sussistere e nulla può esser pensato. Avvegnacchè concordano tutti gli uomini nel riconoscere in Dio l'unica cagione delle cose tutte, tanto al rispetto della loro essenza, quanto a quello della loro esistenza; in altri termini, Iddio non è solamente cagione delle cose *in fieri* (come suol dirsi), cioè del futuro loro avvenimento, ma della loro vita presente ed effettiva. Non pertanto vogliono alcuni che vi abbia nelle cose un principio particolare senza il quale elle non possono nè sussistere nè esser pensate. Vengono in tal guisa a proporre, o che appartenga la natura di Dio all'essenza delle cose create, o che le cose create possano sussistere ed essere concepite senza Iddio; ma, ciò che riesce più validamente accertato egli è che non hanno coerenza veruna le loro contraddittorie supposi-

zioni. E ciò a mia credenza vuol essere attribuito al non aver dessi osservato il vero metodo da seguirsi nelle filosofiche disquisizioni. Imperocchè dessi hanno del tutto invertito l'ordine dei proprii discorsi; dovevano primamente considerare la natura divina per occupar dessa il primo luogo tanto per le sue alte condizioni, quanto per la subordinazione necessaria dei rispettivi concetti; gli vediamo al contrario aver posto in ultimo luogo la natura divina, ed accordata la precedenza agli obbietti che cadono sotto il senso; donde avvenne che nel considerare le cose particolari non hanno atteso in verun modo alla natura divina, nè tampoco quando hanno voluto di poi rivolger l'animo allo studio della natura divina non hanno potuto altra cosa conseguire, se non che di ritornare ai loro primi infingimenti, sopra i quali avevano inalzato il sistema delle loro infondate supposizioni circa le cose naturali. Non potevano quindi i loro placiti giovare in nulla alla cognizione della natura divina, e perciò non debbono recar maraviglia le frequenti loro contraddizioni. Ma di ciò ho detto abbastanza.

Proposizione XI. *Il principio fondamentale che costituisce l'essenza della Mente umana altro non è se non che l'idea di una cosa particolare provveduta di effettiva esistenza.*

Dimostrazione. L'essenza dell'uomo è costituita (coroll. della prop. precedente) per alcune determinate modalità degli attributi di Dio, vale a dire (assioma 2° di questa parte) per quelle modalità del pensiero la cui idea occupa (assioma 3° di questa parte) naturalmente il primo luogo, ed in conseguenza di quell'idea debbono le altre modalità rinvenirsi nell'individuo medesimo (assioma 4° di questa parte). Perciò l'idea è il principio costitutivo della Mente umana. Però quell'idea non si riferisce ad una cosa non esistente, nè può concepirsi l'esistenza di una simile idea priva di reale sostegno (coroll. della proposiz. 8ª di questa parte); ella sarà adunque l'idea di una cosa di cui è effettiva l'esistenza, non

però di una cosa infinita, perchè una cosa infinita deve necessariamente avere (proposiz. 21ª e 23ª parte I) una perpetua esistenza; pertanto ciò è assurdo (assioma 1° di questa parte). Dunque ciò che primamente costituisce l' essere attuale della mente umana è l'idea di una cosa particolare di attuale ed effettiva esistenza. *C. V. D.*

Corollario. Da ciò consegue che la mente umana fa parte dell'intelletto infinito di Dio; quindi in dicendo esser dall'uomo percepita una qualsiasi idea, veniamo ad affermare che si ritrovi quella idea nella mente di Dio, non al riguardo della sua infinità, ma a quello dell' esercizio della mente umana da lui costituita e fomentata. E quando nel considerare la mente umana viene da noi detto che Iddio esprime per essa una qualsiasi idea determinata e precisa, ciò non avviene al rispetto dell' azione costitutiva esercitata primamente da Dio sulla mente umana, ma a quello della simultanea produzione di un' idea particolare nella Mente di Dio ed in quella dell' uomo; laonde conformandosi quella idea alle ristrette condizioni umane, ne riescono parziali ed inadequati i concetti.

Scolio. Cotale sentenza cagionerà sorpresa senza dubbio ai miei leggitori i quali ricorderanno in gran copia le ragioni che possono impedire il loro assentimento; sarò dunque a pregarli di voler seguitarmi di lento passo nella via ove gli ho introdotti, e di trattenere il loro giudizio finchè abbiano più e più volte meditato le mie proposizioni.

Proposizione XII. *Deve essere necessariamente percepita dalla mente umana qualunque cosa che avvenga nell' obbietto dell'idea costitutiva di essa; in altri termini, quella idea le sovverrà necessariamente, cioè se l'obbietto di quell'idea costitutiva è il corpo, nulla potrà accadere in quel corpo che non venga percepito dalla mente.*

Dimostrazione. Imperocchè qualunque cosa accada nell'obbietto di un' idea, la cognizione di essa ritrovasi necessa-

riamente in Dio (corollario della prop. 9ª di questa parte), e ciò per la sua partecipazione all'esercizio della mente umana, e per l'azione costitutiva (proposiz. 11ª di questa parte) da Lui universalmente esercitata sovra le menti particolari. Laonde tuttociò che accade nell'obbietto dell'idea che costituisce la mente umana, Iddio ne ha necessariamente la cognizione, per esser Egli il principio costitutivo di essa, cioè (corollario della prop. 11ª di questa parte) la cognizione di quella cosa sovverrà di necessità alla mente, e sarà da essa percepita. *C. V. D.*

Scolio. La presente proposizione riesce evidente e trovasi eziandio esposta con maggior chiarezza per lo scolio della proposizione 7ª di questa parte che vuole esser riletto.

Proposizione XIII. *L'obbietto dell' idea che costituisce la mente umana è il corpo, il quale altra cosa non è se non una precisa e determinata disposizione dell'estensione provveduta di vitale esistenza.*

Dimostrazione. Imperocchè se non fosse il corpo il proprio obbietto della mente umana, le idee delle impressioni del corpo non si produrrebbero in Dio (corollario proposiz. 9ª di questa parte) al particolare riguardo della nostra mente, ma bensì a quello dell'azione costitutiva da lui esercitata su tutti i corpi, vale a dire (corollario proposiz. 11ª di questa parte) non sarebbero percepite dalla nostra mente le idee delle impressioni del nostro corpo; ma è cosa indubitata (assioma 4° di questa parte), che sono da noi risentite le impressioni del corpo. Adunque l'obbietto dell'idea costitutiva della mente umana è il corpo provveduto (proposiz. 11ª di questa parte) di vitale esistenza. Quindi se oltre il corpo avesse la mente un altro obbietto, non essendovi cosa alcuna (proposiz. 36ª parte II) da cui non consegua un effetto corrispondente, dovrebbero di necessità esser percepiti dalla mente gli effetti dell'altra sua impressione; ma (assioma 5° parte II) quelle estrinseche impressioni non sono perce-

pite dalla nostra mente. Dunque l'obbietto della nostra mente è unicamente il proprio corpo e non altra cosa. *C. V. D.*

Corollario. Quindi consegue esser l'uomo composto di mente e di corpo, ed essergli accertata l'esistenza per l'avutone sentimento.

Scolio. Dalle predette cose comprendiamo non solamente che la mente umana è al corpo congiunta, ma eziandio ciò che abbia ad intendersi per quella congiunzione. Al certo non potrebbe niuno concepire in modo distinto ed adequato cotale unione se non fosse da esso adequatamente conosciuta la natura del nostro corpo. Vuolsi pertanto avvertire che i precedenti nostri discorsi hanno un carattere tutto generico, nè più si riferiscono all'uomo che ad ogni altro animato individuo, qualunque sia il grado delle vitali sue condizioni. Imperocchè dassi necessariamente in Dio l'idea di tutte le cose di cui egli è cagione non meno che quella del corpo umano, e perciò le considerazioni da noi proposte circa all'idea del corpo umano si estendono necessariamente all'idea di qualsiasi altra esistenza. Tuttavia non puossi negare che differiscano tra sè tanto le idee, quanto gli obbietti di esse, che le une sopravanzino le altre in eccellenza, e sia in esse disuguale la realtà, e più si accresce la perfezione di un obbietto, più ne viene accresciuta la realtà. Perciò a determinare quanto la mente umana si discosti dagli altri esseri, e quanto sia ad essi superiore, ci è d'uopo conoscere la natura del suo obbietto, come lo abbiamo detto, cioè quella del corpo che le è congiunto. Non mi è pertanto mestieri di quì intraprendere un simile studio, nè ciò punto corrisponde al nostro proponimento. Affermo tuttavia che meglio ritrovasi un corpo al paragone degli altri disposto a spiegare alla volta le sue facoltà attive e passive, più fassi la di lui mente capace di ottenere un maggior numero di percezioni, e quanto più da lui solo dipendono gli attivi suoi movimenti e gli riesce meno necessario il sussidio delle forze

esteriori, più viene a concepire la mente ampie e distinte intellezioni. E da ciò possiamo sapere in che consista la preminenza di una mente sovra le altre, e quindi riconoscere eziandio la cagione per cui non possiamo avere se non in modo confuso la nozione del nostro corpo, con parecchie altre conseguenze che saranno da me ulteriormente dedotte. Laonde pensai esser prezzo dell'opera di spiegare e di mostrare accuratamente quegli argomenti, e giudico perciò necessario l'incominciare col proporre alcune considerazioni circa alla natura dei corpi.

Assioma I. Tutti i corpi o si muovono o stanno in riposo.

Assioma II. Ogni corpo si muove con maggiore o minore celerità.

Lemma I. *I corpi si distinguono a vicenda in ragione del movimento o del riposo, della lentezza o della celerità, e non in ragione delle loro sostanziali disposizioni.*

Dimostrazione. Suppongo che riesca per sè evidente la prima parte di cotale assioma. Che i corpi non si distinguano in ragione della loro sostanziale condizione, ciò viene ad evidenza dimostrato tanto dalla proposizione 5ª quanto dalla 8ª della parte prima; ma ciò venne più chiaramente espresso pegli argomenti discorsi alla proposizione 15ª parte prima.

Lemma II. *Tutti i corpi mostrano una qualche condizione comune.*

Dimostrazione. Imperocchè è comune a tutti i corpi la propria condizione di involgere il concetto di un medesimo attributo (definiz. 1ª parte II). Di poi possiedono tutti la medesima proprietà di rimanere in riposo, e di muoversi con una maggiore o minore celerità.

Lemma III. *Un corpo in qualsivoglia situazione si ritrovi, od in riposo, od in movimento, la sua posizione venne determinata dall'impulso di un altro corpo, il quale aveva ricevuto da un altro il suo movimento, e questi da un altro succedendo fino all'infinito le tramandate impulsioni.*

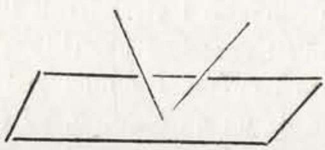
Dimostrazione. I corpi (definiz. 1ª parte II) sono oggetti particolari i quali (pel lemma 1°) tra sè si distinguono a vicenda in ragione del movimento o del riposo; perciò (proposiz. 28ª parte I) ha dovuto necessariamente ciascuno di essi essere determinato al movimento od al riposo da un altro oggetto particolare, vale a dire (prop. 6ª parte II) da da un altro corpo il quale anch' egli (assioma 1°) venne per un ricevuto impulso determinato al movimento od al riposo. E questo (per la stessa ragione) non ha potuto nè muoversi nè rimanere in riposo se non per l' impulso ricevuto da un altro, il quale di ricapo aveva ricevuto un'altra mossa, e così continuando fino all' infinito i vicendevoli impulsi. *C. V. D.*

Corollario. Quindi consegue che ritrovandosi un qualche corpo in movimento continuerà a muoversi finchè venga determinato al riposo da un altro corpo, ed un corpo che sta in riposo rimarrà in quello stato finchè venga determinato a muoversi da un altro corpo; ciò che è da tutti conosciuto. Imperocchè quando suppongo un corpo *A* stante in riposo, e non attendo a verun altro corpo in movimento, nulla potrò dire del corpo *A* se non ch'egli se ne sta in riposo. Che se accade di poi che venga a muoversi quel corpo, ciò al certo non avrà potuto avvenire per effetto del suo riposo, dal quale non poteva succedere altra cosa se non che il corpo *A* persistesse nel suo stato. Supponendo al contrario essere in movimento il corpo *A* nel mentre che fissiamo in esso ogni nostro avvertimento, non potremo altra cosa rilevarne se non quel suo movimento. Che se succede che *A* trovisi in riposo, ciò non ha potuto certamente avvenire in forza del suo movimento precedente, perchè non potè altra cosa risultare da quel movimento se non la di lui continuazione; quel riposo venne dunque prodotto da un oggetto esteriore ad *A*, vale a dire da una cagione esterna per la quale fu determinato al riposo.

Assioma I. Tutti i modi pei quali il corpo riceve l'impres-

sione di un altro corpo provengono dalla condizione del corpo impressionato, e alla volta da quello che gli cagionò l'avuta impressione, ed in tal guisa un unico e medesimo corpo viene mosso in diverse maniere secondo la condizione diversa dei corpi impellenti; e ciò avviene egualmente quando corpi diversi ricevono l'impulso di un solo corpo.

Assioma II. Quando un corpo mosso s'imbatte in un corpo in riposo cui non vale a dismuovere, egli si riflette per continuare a muoversi, e l'angolo della linea del movimento di riflessione col piano del corpo quiescente ove si è imbattuto,



sarà eguale all'angolo formato dalla linea del movimento d'incidenza col medesimo piano.

Nei precedenti discorsi vennero da noi considerati i corpi nella loro semplicità, ed all' unico rispetto dei loro complessivi movimenti. Passiamo ora a considerargli nella diversità della loro composizione.

Definizione. *Quando i corpi di simile o di diversa grandezza vengono obbligati dall'impulso di altri corpi ad insiememente congiungersi, ovvero quando si muovono colla medesima o con diversa celerità, in guisa da comunicarsi a vicenda i loro movimenti per una determinata ragione, diremo essere quei corpi vicendevolmente uniti, e comporre dessi unitamente un corpo unico ed individuo il quale si distingue dagli altri per l'ottenuta congiunzione.*

Assioma III. Quando le parti di un corpo particolare ed individuo, ossia di un corpo composto si raccostano a vicenda, formando un oggetto complessivo particolare ed individuo, sarà a quel corpo più o meno facile il cambiare la sua situa-

zione, in ragione della sua maggiore o minore superficie, e per conseguenza potrà egli con maggiore o minore facilità rivestire un'altra e diversa figura. Quindi i corpi le cui parti si presentano congiunte in masse ferme e di gran dimensione saranno nominati *duri*, saranno dette *molli* le parti più piccole, e finalmente fluidi quelli le cui parti sono tra di esse in continua commozione.

Lemma IV. *Se in un corpo composto di varie parti vengono alcune di esse a separarsi, ad esse succedendo altri elementi di consimil natura, quel corpo persistendo nella sua individualità conserverà la primitiva condizione, nè subirà mutazione veruna.*

Dimostrazione. Imperocchè i corpi (lemma 1°) non si distinguono in ragione della sostanza, ma bensì deriva dalla congiunzione dei corpi la forma costitutiva di ogni particolare individuo (definizione precedente), e supposto il continuo rinnovamento degli elementi che lo compongono, conserverà l'individuo le anteriori sue condizioni, tanto in ragione della sostanza, quanto in quella delle proprie modalità. *C. V. D.*

Lemma V. *Quando in un individuo si accrescessero o diminuissero le rispettive sue parti, conservando tuttavia fra loro le medesime proporzioni, nonchè mantenendosi la ragione dei movimenti e del riposo, persisterà nell' individuo la primitiva sua condizione senza verun cambiamento di forma.*

Dimostrazione. Si mostra alla medesima guisa del lemma precedente.

Lemma VI. *Quando i corpi diversi che concorrono alla costituzione di un corpo individuo, tendono a dirigere il loro movimento verso una parte diversa da quella di prima, di tal guisa però che persistano nei loro movimenti, e nella reciproca comunanza di essi, riterrà quel corpo l'antecedente sua condizione senza che ne consegua verun cambiamento nella di lui forma.*

Dimostrazione. Ciò riesce per sè evidente. Imperocchè dobbiamo supporre che persista l' individuo a conservare quanto definisce e determina la propria sua condizione.

LEMMA VII. *Oltreciò il corpo individuo composto di più elementi ritiene la sua condizione e quando si muove in totalità, e quando rimane in riposo, e quando segue una direzione diversa, purchè persista in esso di qualche maniera il proprio movimento, e venga desso comunicato alla totalità.*

DIMOSTRAZIONE. Riesce evidente per la definizione proposta al lemma 4°.

SCOLIO. Vediamo dunque pei proposti discorsi di qual maniera possa una cosa individua composta di varii elementi ricevere impressioni diverse, conservando tuttavia la propria condizione. Abbiamo finora concepito i corpi al rispetto del movimento e del riposo, ed alla celerità o lentezza delle loro mosse, vale a dire nei loro più semplici caratteri. E se rivolgiamo il nostro esame ai caratteri più complicati delle cose che risultano dal concorso di un maggior numero di elementi, ritroveremo che coll'accrescersi la quantità delle avute impressioni, persiste pertanto la essenziale condizione dell'obbietto proposto. Imperocchè essendo una qualsiasi parte del corpo formata di più elementi, può quella parte (lemma precedente) muoversi con maggiore o minore prontezza, senza che ne sia in verun modo cambiata la natural condizione, e per conseguenza ella potrà comunicare alle altre parti i proprii movimenti ora più celeri, ora più tardi. E se oltreciò dal raffronto di quei nuovi corpi si formasse un terzo genere di cose, troveremo che anche queste possono ricevere molte e varie impressioni senza verun cambiamento della loro forma. E se proseguiamo di tal maniera a concepire una quantità vieppiù crescente di corpi che tra essi corrispondano, procedendo di tal guisa fino all'infinito, riconosceremo concorrere tutti a costituire l'universal Natura, cioè un unico oggetto provveduto di vitale esistenza, il quale persiste nella propria ed individua unità in mezzo alle perpetue variazioni delle diverse sue parti. Ma se avessi avuto in mira di esaminare in modo scientifico e dottrinale le proprie con-

dizioni del corpo, mi sarebbe mestieri di estendermi in più ampie e più prolisse dimostrazioni; ma ho detto dianzi essere altro il mio intento, nè ad altro fine rivolgersi i miei precedenti discorsi se non che ad agevolare l'intendimento delle cose di cui ho intrapresa la particolare dimostrazione.

Postulati.

I. *È formato il corpo umano di più elementi di natura diversa, di cui ciascuno anch' esso composto di parti diversissime.*

II. *Le diverse parti che concorrono alla composizione del corpo umano sono dure, o molli, o fluide.*

III. *Le parti particolari ed individue che costituiscono il corpo umano, e per conseguenza l' intiero corpo, ricevono in diverse guise le impressioni dei corpi esteriori.*

IV. *Il corpo umano abbisogna per conservarsi del sussidio di altri corpi dai quali viene quasi di continuo rigenerato.*

V. *Quando la parte fluida del corpo umano viene determinata da un corpo esteriore ad incontrare spesse volte una parte molle, muta il piano, e le imprime le tracce del corpo esteriore di cui ha ricevuto l'impulso.*

VI. *Il corpo umano può in diverse guise muovere e disporre i corpi esteriori.*

Proposizione XIV. *La mente umana è capace di moltissime percezioni, ed è tanto maggiore quella sua capacità, quanto sono in maggior numero le possibili disposizioni del corpo.*

Dimostrazione. Imperciocchè il corpo umano (postulato 3° e 6°) riceve e tramanda a vicenda molte impressioni. Tutte le modificazioni del corpo vengono riflesse e pensate dalla mente (proposiz. 12ª, parte II); adunque la mente umana è capace di formare in gran numero i concetti, e ciò tanto più quanto ecc. *C. V. D.*

Proposizione XV. *Non è semplice l'idea costitutiva dell'essenza formale della mente umana, ma ella risulta dal congiungimento di parecchie idee.*

DIMOSTRAZIONE. L' idea costitutiva della formale essenza della mente umana è l'idea del corpo (proposiz. 13ª parte II) composto di più cose individue che racchiudono anch' esse varii particolari elementi. In Dio dassi necessariamente (corollario proposiz. 8ª parte II) l'idea di quanto concorre alla composizione del corpo umano; dunque l' idea del corpo umano (proposiz. 7ª parte II) è composta di tutte le diverse idee che hanno contribuito alla sua formazione. *C. V. D.*

PROPOSIZIONE XVI. *L'idea di tutte le impressioni del corpo deve involgere la natura di esso, ed insiememente quella del corpo esteriore.*

DIMOSTRAZIONE. Imperocchè tutti i modi pei quali viene impressionato un corpo, conseguono tanto dalla natura del corpo che eccita l' impressione, quanto da quella che la risente (assioma 5° e corollario del lemma 3°). Perciò quella idea (assioma 4° parte I) involgerà necessariamente la natura di entrambi i corpi; laonde l' idea di qualsiasi modo pel quale il corpo umano viene impressionato da un corpo esteriore involge alla volta l' idea del corpo umano e quella del corpo esteriore. *C. V. D.*

COROLLARIO I. Quindi consegue dapprima che la mente umana percepisce la natura di parecchi corpi insiememente a quella del suo.

COROLLARIO II. Secondamente le idee dei corpi esteriori da noi avute, dimostrano più la costituzione del nostro corpo che quella dei corpi esteriori, ciò che venne da me spiegato per molti esempii nell'appendice della Prima parte.

PROPOSIZIONE XVII. *Se viene il corpo umano a ricevere una impressione il cui concetto involga l' esistenza di un qualche corpo esteriore, la mente considererà quel corpo qual provveduto di reale ed effettiva esistenza, e quale a sè presente, finchè il corpo non venga a risentire una nuova modificazione che distrugga l'antecedente impressione.*

DIMOSTRAZIONE. Per tutto quel tempo ove dureranno nel

corpo le avute impressioni (proposiz. 12ª parte II), continuerà la mente ad attenderle, vale a dire (proposiz. precedente) ella avrà l'idea di una effettiva modificazione che involge l'esistenza di un corpo esteriore, cioè un'idea che non rifiuta l'esistenza presente ed attuale di quel corpo, ed anzi la suppone ed afferma, e di tal guisa la mente (coroll. 1° preced.) ne continuerà a rappresentarsi l'effettiva e reale esistenza, finchè perdureranno in essa le avute affezioni. *C. V. D.*

Corollario. La mente può attendere ai corpi esteriori dai quali venne impressionato una volta il corpo, ed abbenchè siane cessata l'esistenza può tuttora rappresentarsegli nelle primitive sue condizioni.

Dimostrazione. Quando i corpi esteriori determinano le parti fluide del corpo umano di tal guisa che le spingano di frequente verso le parti più molli, mutano i piani di esse (postulato 5°). Donde avviene (assioma 2°, dopo il corollario del lemma 3°) che vengano a rinfrangersi in un modo diverso dal solito, e che anche di poi imbattendosi pel proprio loro movimento nei nuovi lor piani, si rinfrangano giusta la direzione imposta dai corpi esteriori; per conseguenza ne sarà impressionato il corpo umano nel modo istesso, finchè continueranno a muoversi nella direzione ad essi imposta, e la mente verrà di bel nuovo a rivolgere sovra essi la sua attenzione (proposiz. 12ª parte II), vale a dire (proposiz. 17ª parte II), continuerà la Mente a rappresentarsi in simil guisa il corpo esteriore, e ciò succederà ogni qualvolta le parti fluide del corpo umano verranno ad incontrare i piani medesimi. Perciò abbenchè più non esistano i corpi esteriori dai quali il corpo umano venne una sol volta impressionato, nondimeno essi si rappresenteranno alla mente ogni qualvolta si rinnoveranno i medesimi movimenti. *C. V. D.*

Scolio. Con ciò vediamo di qual maniera giunga la Mente a rappresentarsi le cose di cui ha cessato l'esistenza. Possono pertanto quelle rappresentazioni sovvenire per altre cagioni,

ma a me basta di averne proposta una sola, sufficiente ad offrire la spiegazione del fatto, e di aver mostrato esserne assegnata nel citato esempio la vera cagione; nè credo essermi molto discostato dal vero, poichè tutti i postulati da me prodotti, nulla propongono che non risulti dall'esperienza, della quale non ci è lecito di dubitare, quando abbiamo dimostrato l'esserci affermata dal proprio nostro sentimento l'esistenza del corpo umano (corollario proposiz. 13ª parte II). Oltreciò (corollario preced. e coroll. 2° proposiz. 16ª parte II) intendiamo chiaramente qual sia ad esempio la differenza tra la idea da noi avuta di Pietro quale costitutiva della di lui essenza particolare e quella idea generica che può applicarsi ed a quel Pietro ed a Paolo. Quella si riferisce direttamente all'essenza del corpo di Pietro, e non ne involge l'esistenza se non durante il termine della di lui vita, questa indica più fortemente l'esistenza di Paolo di quella di Pietro, e quindi per tutta la durazione della vita di Pietro continuerà la mente a rappresentarsi l'imagine del defunto Pietro. Laonde per conservare gli usuali vocaboli, le affezioni del corpo umano per le cui idee veniamo a rappresentare i corpi esteriori, saranno da noi nominate *imagini* delle cose, abbenchè non riproducano in verun modo le loro vere figure, e quando la mente viene a considerare di tal maniera gli oggetti, la sua avvertenza sarà da noi detta *imaginazione*. E quì comincerò ad accennare in che consiste l'errore: vuolsi notare che le cose considerate dall'imaginazione non contengono in sè nulla di erroneo: in altri termini, non erra la Mente nelle cose da lei imaginate, se non al riguardo della soppressione delle cose alle quali non giunge la sua potenza imaginatrice. Allorquando la mente si rappresenta cose non esistenti, se fosse conscia della non esistenza di quelle cose, cotale rappresentativa potenza vorrebbe considerarsi non qual vizio della sua natura, ma qual pregevolissima disposizione, particolarmente se cotal facoltà imaginativa dipendesse unica-

mente dalla sua propria natura, cioè (definiz. 7ª parte I) se fosse libera quella sua facoltà.

Proposizione XVIII. *Se il corpo umano è stato una volta impressionato insiememente da uno o dà parecchi corpi, sovvenendone alla mente una qualsiasi ricordanza, le occorreranno alla volta la memoria di tutte le circostanze che le hanno accompagnate.*

Dimostrazione. Si rappresenta alla mente (coroll. preced.) il corpo modificato dall' azione di un corpo esteriore, alla medesima guisa onde si sono realmente effettuate in esso le ricevute modificazioni; però vuole la condizione del corpo che la mente risenta istantaneamente le di lui impressioni; perciò si offriranno ad essa le imagini di due corpi, e quindi sovvenendole la memoria di uno di essi, tosto verrà a rammemorarsi quella dell'altro. *C. V. D.*

Scolio. Quindi è chiaramente dimostrato qual cosa sia la memoria. Imperocchè ella consiste nella concatenazione delle idee che comprendono tutta la serie degli avvenimenti esteriori in quell'ordine ed in quella connessione con cui si sono succedute nel corpo le impressioni risentite per esse. Dico in *primo luogo*, che questa concatenazione abbraccia solamente quelle idee che comprendono gli avvenimenti esteriori, non però quella delle idee che ne dimostrano la propria condizione. Sono desse quelle idee (proposiz. 16ª parte II) che si riferiscono alle impressioni del corpo umano, le quali comprendono la nozione tanto del corpo, quanto degli oggetti esteriori. Dico in *secondo luogo* conformarsi quella concatenazione all'ordine ed al collegamento delle affezioni del corpo umano, al fine di distinguerla dalla concatenazione delle idee, la quale si produce giusta l'ordine seguìto dall' intelletto nella percezione delle cose, attribuendole alle loro originarie cagioni; il quale ordinamento è a tutti gli uomini comune. Con ciò intendiamo chiaramente perchè alla mente rivolta al pensiero di una cosa, occorra subitamente il pensiero di un'altra,

che non ha veruna simiglianza colla prima; come, ad esempio, nell'udire il vocabolo *pomum* viene condotto un Romano a rappresentarsi un frutto, il qual frutto non offre di per sè veruna simiglianza col suono articolato, nè ha con esso veruna comunanza all'infuori del lungo costume introdottosi nell'uomo di associare entrambe quelle impressioni, vale a dire dall'avere egli udito spesse volte la voce *pomum* alla veduta del frutto, e di tal maniera passa ciascuno da uno ad altro pensiero, secondo l'ordinamento delle imagini delle cose introdotte in lui dalla consuetudine. Imperocchè ad esempio, il milite, viste sulla sabbia le orme di un cavallo, subitamente dal pensiero del cavallo si rivolgerà a quello del cavaliere e quindi a quello della guerra, ecc.; mentre il contadino passerà dal pensiero del cavallo a quello dell'aratro, del campo, ecc., ed in simil guisa ciascuno secondo le imagini delle cose a lui più famigliari e consuete, raccozzerà e concatenerà le cose in uno od in altro modo, e rivolgerà il pensiero ad oggetti dissimiglianti.

Proposizione XIX. *La mente umana non conosce il corpo, nè ha contezza dell'esistenza di esso, se non per le idee delle affezioni risentite dal corpo.*

Dimostrazione. La mente umana è la propria idea del corpo umano (prop. 13ª parte II) la cui cognizione (prop. 9ª parte II) è considerata in Dio, al rispetto dell'azione da lui esercitata sulla mente umana; si estende eziandio quella idea ai varii corpi di cui abbisogna il corpo umano, e pei quali egli viene di continuo rigenerato; vuolsi ricordare altresì che l'ordine e la connessione delle idee al tutto corrisponde (proposiz. 7ª parte II) coll'ordine e colla connessione delle cagioni efficienti per le quali si producono realmente le cose. E quell'idea del corpo congiunta a quella dei suoi necessarii sussidii, è posseduta da Dio per esser da lui sentite le impressioni di tutti i corpi particolari. È adunque da Dio concepita l'idea del corpo umano non al rispetto dell'azione costitutiva da lui

esercitata sulla mente umana, ma a quello delle molteplici idee che in lui si ritrovano, vale a dire la mente umana non conosce il corpo di per sè, nè senza l'intervenzione divina. Le idee delle impressioni del corpo si trovano in Dio per esser Egli il principio costitutivo della Mente umana; quindi viene la mente a percepire quelle affezioni, e per conseguenza ella ottiene la cognizione del corpo e la di lui vitale esistenza. Dunque a tali condizioni viene la mente ad ottenere la percezione del corpo. *C. V. D.*

Proposizione XX. *L'idea o la cognizione della mente umana è da Dio concepita al medesimo modo di quella del corpo.*

Dimostrazione. È il pensiero un attributo di Dio (proposiz. 1ª parte II); perciò deve necessariamente darsi in Dio l'idea tanto di sè, quanto delle universali affezioni delle cose particolari, e per conseguenza (proposiz. 11ª parte II) anche quella della mente umana. Laonde cotale idea o cognizione non consegue dalla sua infinità, ma vuol essere particolarmente attribuita al sentimento da lui avuto di tutte le affezioni ricevute dall'universalità delle cose peculiari (proposiz. 9ª parte II). Ma l'ordine e la connessione delle idee esattamente corrispondono coll'ordine e la connessione delle cagioni effettrici delle cose reali (proposiz. 7ª parte II). Adunque l'idea o la cognizione della mente umana è da Dio concepita al medesimo modo onde da lui proviene ed a lui si riporta quella del corpo umano. *C. V. D.*

Proposizione XXI. *L'idea è propria condizione della mente siccome la è la sua congiunzione col corpo.*

Dimostrazione. Abbiamo mostrato essere la mente unita al corpo per essere il corpo l'obbietto della mente (proposiz. 12ª e 13ª parte II); per la ragione medesima l'idea della mente deve essere congiunta col proprio obbietto, cioè colla mente, siccome la mente trovasi col corpo indissolubilmente unita. *C. V. D.*

Scolio. Cotal proposizione riesce ancor più chiara per le

ragioni prodotte allo scolio della proposizione 7ª parte II. Abbiamo colà mostrato essere un' unica ed indivisibile cosa l'idea del corpo ed il corpo medesimo, cioè essere una cosa istessa la mente ed il corpo, concepita ora secondo l'attributo del pensiero, ora sotto quello dell' estensione. Perciò sono una cosa medesima e l' idea della mente e la mente istessa concepita sotto un unico e medesimo attributo, vale a dire quello del pensiero. Pertanto l'idea della mente e la mente stessa dassi in Dio per la medesima necessità ed in virtù della sua potenza cogitativa. Al certo l'idea della mente, cioè l' idea dell' idea non è altra cosa se non la forma dell'idea considerata qual condizione dell'esercizio del pensiero, senza relazione veruna coll' obbietto pensato. Imperocchè tosto che l'uomo sa qualche cosa, egli sa di saperla, e sa insiememente di sapere ciò che sa, e così all' infinito. Ma di ciò ragioneremo più avanti.

Proposizione XXII. *La mente umana percepisce non solo le affezioni del corpo, ma eziandio le idee di quelle affezioni.*

Dimostrazione. Le idee delle idee delle affezioni si producono in Dio, ed a Lui si riferiscono alla guisa medesima onde vengono da Lui pensate le idee delle affezioni dei corpi; il che si dimostra per quelle stesse ragioni dichiarate nella precedente prop. 20ª. Le idee delle affezioni del corpo sono nella mente umana (prop. 12ª parte II) cioè (coroll. prop. 11ª parte II) in Dio, pensato qual principio costitutivo della mente umana. Dunque le idee di quelle idee saranno in Dio per avere Egli la cognizione, ossia l' idea della mente umana, in altri termini (proposiz. 21ª parte II) esse saranno nella mente umana, la quale perciò percepisce non solamente le affezioni del corpo, ma eziandio le idee di esse. *C. V. D.*

Proposizione XXIII. *La mente non giunge alla cognizione di sè, se non quando percepisce le idee delle affezioni del corpo.*

Dimostrazione. L' idea ossia la cognizione della mente (proposiz. 20ª parte II) si produce in Dio ed a Lui si rife-

risce nella medesima guisa che l'idea o la cognizione del corpo. Siccome proposiz. 19ª parte II) la mente non conosce il corpo, cioè (coroll. proposiz. 11ª parte II) siccome la cognizione del corpo non si riferisce a Dio qual principio costitutivo dell'essenza di quella mente, da ciò consegue che quella cognizione non si riporta a Dio al rispetto dell'azione costitutiva sovr'essa esercitata; perciò (per lo stesso corollario della proposiz. 11ª parte II) la mente non conosce sè stessa direttamente. Laonde le idee delle affezioni che impressionano il corpo, involgono la natura del corpo (per la proposiz. 16ª parte II), cioè (proposiz. 13ª parte II) corrispondono colla natura della mente. Perciò la cognizione di quelle idee involgerà di necessità la cognizione della mente. La cognizione di queste idee (proposiz. precedente) è altresì posseduta dalla mente dell'uomo; dunque a quel solo rispetto la mente viene a conoscere sè stessa. *C. V. D.*

Proposizione XXIV. *La condizione della mente non le permette di possedere la cognizione adequata delle parti che compongono il corpo.*

Dimostrazione. Le parti che compongono il corpo non appartengono all'essenza di quel corpo, se non al rispetto della reciproca comunicanza dei loro movimenti, la quale si produce con una precisa e determinata ragione (definizione che fa seguito al corollario del lemma 3°), e non quanto alla loro individua qualità considerata qual indipendente dagli altri corpi. Perchè le parti del corpo umano formate anch'esse pel concorso di parecchi (postulato 1°) altri particolari elementi che risultano anch'essi da altre aggregazioni, possono disgiungersi dal corpo (lemma 4°) senza alterarne la forma, e possono altresì comunicare i loro movimenti ad altri corpi dietro una ragione diversa. (Vedi assioma 2° dopo il lemma 3°.) Perciò l'idea o la cognizione di qualsiasi parte (proposiz. 3ª parte II) sarà in Dio al rispetto (proposiz. 9ª parte II) dell'impressione in Lui risentita dall'universalità

delle cose peculiari, il quale formale complesso precede naturalmente l'idea delle rispettive sue parti (proposiz. 7ª parte II.) Ciò vuolsi dire egualmente di tutte le parti che compongono il corpo umano; laonde la cognizione di qualsiasi parte componente quel corpo ritrovasi in Dio per esser in Lui universalmente contenute le impressioni di tutte le cose particolari, e non per esser da Lui particolarmente pensata l'idea del corpo umano, cioè (proposiz. 13ª parte II) quell'idea particolare che costituisce la condizione della mente umana; perciò (coroll. proposiz. 11ª parte II) la condizione della mente non le permette di ottenere l'adequata cognizione delle parti che compongono il corpo. *C. V. D.*

Proposizione XXV. *L'idea di qualsiasi affezione del corpo umano non involge la cognizione adequata del corpo esterno.*

Dimostrazione. Abbiamo mostrato (proposiz. 16ª parte II) che l'idea dell'affezione del corpo involge la natura del corpo esteriore al solo rispetto della modificazione da questo introdotta nelle condizioni del corpo. Ma non risente il corpo a di lui riguardo altre impressioni se non quelle che ne ha ricevute, nè ha egli veruna contezza delle altre proprie condizioni del corpo impellente; gli altri elementi di esso sono da noi considerati percepiti da Dio per l'effetto del sentimento da lui avuto delle impressioni di tutte le cose (prop. 9ª parte II), e quel corpo si presenta naturalmente (proposiz. 7ª parte II) nella sua complessiva esistenza qual anteriore a tutte le parti di esso. Perciò la cognizione adequata di quel corpo esteriore non vuole essere attribuita a Dio al rispetto della sua partecipazione ai sentimenti del corpo umano: in altri termini l'idea delle impressioni del corpo non involge l'adequata cognizione del corpo esteriore da cui venne il corpo parzialmente modificato. *C. V. D.*

Proposizione XXVI. *La mente umana non percepisce verun corpo esteriore provveduto di effettiva esistenza se non per le idee delle affezioni del proprio corpo.*

Dimostrazione. Quando il corpo umano non riceve impressione veruna da un corpo esteriore, non cape del pari nella mente quella impressione (proposiz. 7ª parte II), vale a dire la mente non percepisce in alcun modo (proposiz. 13ª parte II) l'esistenza di quel corpo esteriore. Ma giunta al corpo una simile impressione, ella viene tosto comunicata alla mente e da essa percepita. *C. V. D.*

Corollario. La mente col rappresentarsi un corpo esteriore non ne ottiene perciò la cognizione adequata.

Dimostrazione. Allorquando la mente è condotta dalle impressioni del corpo alla considerazione di un corpo esteriore, viene tosto a figurarselo imaginativamente (scolio proposiz. 17ª parte II), nè può la mente figurarselo se non provveduto di vitale esistenza (proposiz. precedente); perciò (proposiz. 25ª parte II) quella imaginazione delle cose esteriori non le somministrerà a lor riguardo una cognizione adequata. *C. V. D.*

Proposizione XXVII. *L'idea di qualsiasi affezione del corpo umano non involge la cognizione adequata di quel corpo.*

Dimostrazione. Qualsivoglia idea di un' affezione del corpo umano involge la natura del corpo per l'effetto della risentita impressione (proposiz. 16ª parte II); e potendo la corporale individualità ricevere molte altre modificazioni, non basta una di esse a procurarle l'intiera ed adequata cognizione del corpo esteriore che l'ha modificata. (Vedi la dimostrazione della proposizione 25ª parte II).

Proposizione XXVIII. *Le idee delle affezioni del corpo umano percepite dalla mente umana non sono chiare e distinte, ma confuse.*

Dimostrazione. Le idee delle affezioni del corpo umano involgono la natura tanto dei corpi esteriori, quanto del corpo istesso (proposiz. 16ª parte II) e debbono involgere non solamente la natura del corpo umano, ma eziandio quella delle parti di esso. Imperocchè le affezioni del corpo sono altrettante modificazioni (postulato 3°) ricevute dal corpo in tutte

le sue parti, e per conseguenza nella totalità di esso. La cognizione adequata (proposiz. 24ª e 25ª parte II) dei corpi esteriori ed eziandio quella delle parti del corpo umano non viene pensata qual sussistente in Dio al riguardo dell'azione da Lui direttamente esercitata sulla mente, ma bensì all'universale cognizione da Lui avuta di ogni naturale fenomeno. Dunque riferendosi la cognizione di quelle impressioni all'azione particolare ed isolata della mente, manca al loro concetto un sufficiente sostegno, e ci si manifestano alla simiglianza di quelle conseguenze a cui difettano le necessarie premesse, e perciò quelle idee sono di necessità confuse ed incomplete. *C. V. D.*

Scolio. Puossi di egual maniera dimostrare non esser chiara e distinta l'idea costitutiva della mente in sè stessa considerata, nè esser tampoco chiari e distinti i concetti che ne derivano, vale a dire anche l'idea della mente, e le idee delle idee delle affezioni del corpo, ciò che può agevolmente esser da tutti riconosciuto.

Proposizione XXIX. *L'idea dell'idea di qualsiasi affezione del corpo non involge la cognizione adequata della mente.*

Dimostrazione. L'idea dell'affezione del corpo (proposiz. 27ª parte II) non involge la cognizione adequata di quel corpo, ovvero non esprime adequatamente la natura di esso; cioè (proposiz. 13ª parte II) non corrisponde in modo adequato colla natura della mente. Quindi (assioma 6° parte I) l'idea di quella idea non esprime in modo adequato la natura della mente, in altri termini, non involge l'adequata cognizione di essa. *C. V. D.*

Corollario. Quindi consegue che ogni qualvolta la mente percepisce le cose nel loro naturale ordinamento, ella non possiede la cognizione adequata nè di sè medesima, nè del proprio corpo, nè dei corpi esteriori, e rimane monca e confusa l'avutane cognizione. Perchè non viene la mente a conoscere sè stessa, se non quando ella è avviata a quella co-

gnizione dal sentimento delle affezioni del corpo (proposiz. 23ª parte II), nè è da lei ottenuta la percezione del proprio corpo (proposiz. 19ª parte II) se non mediante le idee delle affezioni da lei risentite e che la conducono eziandio alla percezione dei corpi esteriori (proposiz. 26ª parte II). Quindi quelle idee non possono somministrare alla mente nè l'idea di sè medesima (proposiz. 29ª parte II) nè quella del corpo (proposiz. 27ª parte II), nè quella dei corpi esteriori (proposiz. 25ª parte II) la cui contezza le rimane mai sempre mutilata e confusa. *C. V. D.*

Scolio. Dico con termini precisi non possedere la mente la cognizione adequata, ma solamente la nozione confusa ed incompleta di sè stessa, del suo corpo e dei corpi esteriori ogni qualvolta viene a percepire le cose secondo l'ordine generale della natura; e ciò avviene ogni qualvolta ella è determinata dal concorso fortuito delle cose esteriori a rivolgere a caso il pensiero a tale o tale subbietto particolare; però si dispiega di tutt' altra maniera la sua potenza quand'ella disamina intrinsecamente le condizioni delle cose, le congiunge e ne comprende la convenienza, le differenze e le opposizioni. Perchè ogni qualvolta ella si addentra nella considerazione delle condizioni intrinseche delle cose, ne ottiene la chiara e distinta cognizione, ciò che sarà in appresso da me dimostrato.

Proposizione XXX. *Non possiamo avere veruna contezza della durazione del nostro corpo se non in un modo inadequato.*

Dimostrazione. La durazione del nostro corpo non dipende dalla propria sua essenza (assioma 1° parte II) e nemmeno deve essere riferita all'assoluta natura di Dio; dobbiamo riportarne la determinazione (proposiz. 21ª parte I) alla potenza per la quale Iddio opera per un numero infinito (proposiz. 28ª parte I) di intermedie cagioni; dipende adunque quella durazione da una indefinita serie di cagioni particolari e precise, le quali vengono anch' esse determinate da

altre cagioni, queste dipendendo alla lor volta da altre più remote, e così via discorrendo fino all'infinito. Adunque la durazione del nostro corpo dipende dall'ordine generale della natura e dall' universale condizione delle cose. Di qualsiasi ragione sieno costituite le cose, dobbiamo attribuirne a Dio l'adequata cognizione, quanto all' idea da lui avuta dell' universalità dei naturali fenomeni, e non considerando l'azione da lui particolarmente esercitata sulla mente umana (corollario proposiz. 9ª parte II). A quel particolare riguardo Iddio trasmette alla mente umana in modo inadequato l'idea della durazione del corpo, per aver Egli di tal maniera stabilito le condizioni della mente umana; perciò (coroll. proposiz. 11ª parte II) la mente umana concepisce inadequatamente la durazione del corpo. *C. V. D.*

Proposizione XXXI. *Non possiamo avere se non un' idea al tutto inadequata della durazione delle cose particolari poste all'infuori di noi.*

Dimostrazione. Imperocchè un qualsiasi oggetto particolare deve, come il corpo umano, essere mosso per una ragione precisa e determinata all'azione ed all'esistenza da un altro oggetto particolare, e quell'oggetto riceverà alla volta un simigliante impulso, ciò rinnovellandosi alla medesima guisa, e così via via procedendo all'infinito (proposiz. 28ª parte I). Ma avendo noi dimostrato, per la proposizione precedente, essere nell'uomo inadequata la cognizione della durazione del nostro corpo, per la universale condizione delle cose, dovremo conchiudere che una tale imperfezione si estenda egualmente alla percezione di tutte le cose particolari delle quali non abbiamo contezza se non in modo confuso ed inadequato. *C. V. D.*

Corollario. Quindi consegue essere tutte le cose particolari, e contingenti, e corruttibili. Avvegnacchè non possiamo avere veruna cognizione adequata della durazione di esse (proposiz. precedente), e ciò è quanto dobbiamo intendere per contingenza e corruttibilità delle cose (scolio 1º proposiz. 32ª

parte I). Ed in ciò consiste il carattere di contingenza il quale non appartiene intrinsecamente alle cose, ma si riferisce solamente alle condizioni dell' intelletto umano. (Proposiz. 29ª parte I.)

PROPOSIZIONE XXXII. *Sono vere tutte le idee che si riferiscono all'intelligenza divina.*

DIMOSTRAZIONE. Imperocchè tutte le idee che sono in Dio corrispondono al tutto coi loro ideati (coroll. proposiz. 7ª parte II) e quindi (assioma 6° parte I) elle sono vere. *C. V. D.*

PROPOSIZIONE XXXIII. *Non può nelle idee esser tenuto per falso quanto trovasi per esse affermato in modo positivo.*

DIMOSTRAZIONE. Se ciò fosse da te negato, rappresèntati un modo positivo di pensare che costituisca la forma dell'errore, ossia della falsità. Una simile forma del pensiero non può concepirsi qual esistente in Dio (proposiz. precedente) nè tampoco può sussistere, nè esser pensato all' infuori di Dio (proposiz. 15ª parte I); laonde non può nelle idee ritrovarsi un carattere positivo che le faccia tenere per false. *C. V. D.*

PROPOSIZIONE XXXIV. *È vera ogni idea da noi percepita in modo assoluto, ossia adequato e perfetto.*

DIMOSTRAZIONE. In dicendo darsi in noi un'idea adequata e perfetta, niuna altra cosa veniamo a dire (coroll. proposiz. 11ª parte II) se non che ella sussiste adequatamente in Dio, e che è in noi derivata per l' azione costitutiva da Lui esercitata sulla mente umana, e per conseguenza (proposiz. 32ª parte II) non veniamo ad esprimere altra cosa se non che l'assoluta verità di quella idea. *C. V. D.*

PROPOSIZIONE XXXV. *Consiste la falsità nella mancanza di una sufficiente cognizione, pella quale riescono le idee mutilate e confuse.*

DIMOSTRAZIONE. Non vi ha nelle idee verun carattere positivo che costituisca la forma della falsità (proposiz. 33ª parte II). Non può consistere la falsità nell' assoluta man-

canza di cognizione (perchè diconsi errare le menti e non i corpi) nè possono nemmeno attribuirsi all'ignoranza i falsi concetti, per essere cose al tutto diverse l'ignoranza e l'errore; perciò consiste la falsità nell'imperfetta cognizione, sulla quale fondandosi, concepisce la mente ed afferma idee inadequate e confuse. *C. V. D.*

SCOLIO. Allo scolio della proposizione 17ª parte II venne da me mostrato di qual maniera riducasi l'errore alla mancanza di una sufficiente cognizione. Quì sarò ad addurre un esempio onde più chiaramente dichiarare il proposto argomento. S'ingannano gli uomini nel reputarsi liberi, e fondasi unicamente quella credenza sul consciente loro sentimento delle proprie operazioni, a ciò aggiungendosi l'esser da loro ignorate le cagioni per le quali viene eccitata la loro attività. Proviene in essi il sentimento della loro libertà, dall'ignoranza delle cagioni che gli muovono ad operare. E nel dire che le azioni umane dipendono dalla volontà, viensi a proferire nudi vocaboli che non esprimono alcun reale concetto. Imperocchè è da tutti ignorato in che consista la volontà ed in qual modo ella muova il corpo, e coloro che si millantano di averne notizia, si figurano esservi per l'anima una sede ed un preciso abitacolo, con ciò movendoci a derisione ed a nausea. Similmente nel mirare il sole ce lo figuriamo ad una distanza di alcune centinaia di piedi, e quell'errore non è l'effetto della sola imaginazione, ma proviene dall'ignoranza in cui siamo della vera distanza del sole, nonchè della cagione per cui viene da noi di tal maniera percepito. Ed allorquando veniamo a sapere di poi che il sole è a noi distante di uno spazio che equivale a più di 600 diametri dalla terra, non pertanto quell'astro si rappresenta al senso qual posto ad una breve distanza, poichè non imaginiamo la vicinità del sole per ignorarne la vera distanza, ma perchè l'impressione del nostro corpo involge l'essenza del sole in modo conforme al sentimento prodotto dal sole sul nostro corpo.

Proposizione XXXVI. *Le idee inadequate e confuse, quanto alla loro forma, si presentano alla nostra mente con un carattere di necessità non diverso da quello col quale sono da noi adequatamente pensate le idee chiare e distinte.*

Dimostrazione. Sono adequate tutte le idee percepite dalla Mente divina, ed hanno per sè un carattere di assoluta verità (proposiz. 15ª parte I, proposiz. 32ª parte II e coroll. proposiz. 7ª parte II); perciò esse non sono concepite in modo inadequato e confuso se non dalle menti particolari ed incomplete (proposiz. 24ª e 28ª parte II), quindi tutte le idee tanto le adequate, quanto le inadequate, si manifestano per un' eguale necessità (coroll. proposiz. 6ª parte II). *C. V. D.*

Proposizione XXXVII. *Ciò che a tutti è comune* (Vedi il lemma 2°) *e ciò che ritrovasi nelle parti e nella totalità, non costituisce l'essenza di veruna cosa particolare.*

Dimostrazione. Se a ciò ti opponi, pensa, se lo potrai, una qualche cosa che costituisca l'essenza di un qualsiasi oggetto particolare, per esempio l'essenza di *B*; non potrebbe quell'oggetto (definiz. 1ª parte II) nè sussistere, nè essere concepito senza *B*; ma ciò contraddice alla proposta ipotesi. Dunque quella data cosa non appartiene all'essenza di *B* nè costituisce l' essenza di alcun oggetto particolare. *C. V. D.*

Proposizione XXXVIII. *Quelle nozioni che sono a tutti comuni, e che si riferiscono egualmente alle parti ed alla totalità di un obbietto, non possono esser pensate se non adequatamente.*

Dimostrazione. Sia *A* una qualche cosa comune a tutti i corpi, e che sussista egualmente nelle parti, o nel tutto di un qualsiasi corpo. Dico che il pensiero di *A* non può essere concepito se non in modo adequato; imperocchè quella idea (coroll. proposiz. 7ª parte II) sarà necessariamente adequata nella mente di Dio, e ciò tanto al riguardo della costituzione del corpo umano, quanto a quello delle risentite affezioni delle peculiari esistenze, le quali (propos. 16ª, 25ª, 27ª parte II) involgono in parte la natura del corpo umano e quella dei

corpi esteriori, in altri termini (proposiz. 12ª e 13ª parte II), quella idea sarà adequata nella mente di Dio tanto al riguardo dell' azione costitutiva da Lui esercitata sulla mente umana, quanto a quello della partecipazione da Lui avuta degli umani concetti. Perciò la Mente divina percepisce (coroll. proposiz. 11ª parte II) necessariamente *A* in modo adequato, per essere da Lei concepito e la propria essenza e tutte le cose che a Lei spettano, cioè la totale universalità delle esistenze, nè può *A* essere di altra maniera concepito. *C. V. D.*

Corollario. Quindi consegue esservi negli uomini alcune idee o nozioni a tutti comuni. Imperocchè (lemma 2°) tutti i corpi si accordano e corrispondono in alcune cose, e per quelle naturali corrispondenze (proposiz. precedente) debbono le loro idee da ognuno di essi essere concepite adequamente, cioè in modo chiaro e distinto.

Proposizione XXXIX. *La comunanza di alcuni caratteri offerta dal corpo umano e dai corpi esteriori che sogliono impressionare il corpo e tutte le parti di esso somministrerà necessariamente un' idea adequata.*

Dimostrazione. Sia *A* un oggetto comune al corpo umano e ad alcuni corpi circostanti, e ch' egli si ritrovi o parzialmente, od in totalità in un corpo esteriore. Comprendiamo esservi in Dio un'idea adequata del subbietto *A* (coroll. proposiz. 7ª parte II) per essere in Lui e l' idea complessiva del corpo umano, e quella eziandio di ogni particolare affezione di esso. Suppongasi di più, che il corpo riceva da un corpo esteriore un' impressione per l' elemento che è ad entrambi comune, vale a dire da *A* la cui idea ne esprimerà le condizioni (proposiz. 16ª parte II); perciò (pel medesimo coroll. della proposiz. 7ª parte II) l'idea di quell'affezione involgendo le condizioni di *A*, sarà concepita da Dio adequatamente al rispetto della sua partecipazione agli affetti del corpo umano, vale a dire (proposiz. 13ª parte II) per

esser Egli il principio costitutivo della mente umana, quindi (coroll. proposiz. 11ª parte II) ella è concepita adequatamente dall'intelletto umano. *C. V. D.*

Corollario. Quindi consegue essere la mente meglio disposta ad avere concetti adequati, quanto sono maggiori le sue comuni attinenze cogli altri corpi.

Proposizione XL. *Le idee che conseguono da concetti adequati sono anch' esse adequate.*

Dimostrazione. È per sè manifesta. Perchè in dicendo introdursi nella mente umana un' idea proveniente da idee adequatamente percepite, non diciamo altra cosa (corollario prop. 11ª parte II) se non che darsi nell'intelletto divino un'idea di cui Egli è cagione, non al riguardo della sua infinità, nè a quello della sua partecipazione agli affetti di tutte le cose particolari, ma per esser Egli il principio costitutivo della mente umana.

Scolio. Venne in tal guisa da me dimostrata la cagione delle nozioni dette *comuni* sulle quali si fonda ogni nostro raziocinio. Però vi hanno altre cagioni da cui provengono alcuni assiomi o nozioni cui sarebbe d' uopo dichiarare seguendo il consueto nostro metodo, dimostrando quali di esse riescano più giovevoli, e quali sieno di quasi veruna utilità. Quindi quali sieno quelle nozioni chiare e distinte consentite da tutte le menti non inciampate da inveterati pregiudizii, mostrando finalmente quali opinioni sieno al tutto infondate ed erronee. Fa d' uopo del pari dimostrare donde provengano quelle nozioni dette *secondarie*, nonchè gli assiomi che sovra esse si appoggiano, a ciò aggiungendo alcune mie proprie meditazioni. Ma avendo io già trattato in un altro libro quell' argomento, ed anche per non infastidire il leggitore con prolisse dimostrazioni, ho deliberato di tralasciare al presente cotale discorso. Tuttavia, per non trascurare quegli argomenti di cui è necessaria la cognizione, mi è mestieri di spiegare che debbasi intendere per quelle nozioni dette

trascendentali siccome l' *Ente*, la *Cosa*, il *Che*. Venne l' uso di cotali termini necessitato dalla limitazione del corpo umano, per la quale egli non è capace di rappresentarsi distintamente se non un dato numero d' imagini (abbiamo spiegato allo Scolio della proposiz. 17ª parte II ciò che si deve intendere per imagini), le quali riescirebbero confuse se ne fosse eccessiva la quantità, e sorpasserebbero di gran lunga il numero delle rappresentazioni alla cui percezione si aggiusta la capacità dell' uomo. Di qual maniera ciò avvenga lo abbiamo accennato nel Corollario della proposizione 17ª e 18ª di questa parte, dimostrando che i corpi cui può figurarsi la mente umana corrispondono precisamente alle imagini che sono dal corpo figurate. E quando si producono confusamente nel corpo le figurazioni, elle sovverranno alla mente pei concetti egualmente disordinati e confusi, ed in allora è condotta la mente a significare le idee da lei distintamente percepite per attributivi concetti, vale a dire sotto l'attributo di Ente, di Cosa, o di particolare sostanza, ecc. E ciò consegue eziandio dall' ineguale vivacità delle offerte imagini, nonchè da altre analoghe cagioni di cui non gioverebbe al presente la disamina, bastando i precedenti nostri discorsi a condurci al proposto fine. Pertanto si accordano tutti gli uomini a riconoscere che le ricordate espressioni significano un complesso di idee confusissime. Oltreciò si produssero per cagioni simiglianti quelle nozioni dette *universali*, siccome *Uomo*, *Cavallo*, *Cane*, ecc. E ciò avviene perchè il corpo umano si rappresenta in modo superficiale ed alla rinfusa le imagini, ad esempio quelle di parecchi uomini, senza essere in grado di avvertire alle particolari condizioni degli oggetti rappresentati , ma considerando solamente quei caratteri generici più saglienti, non potendo desso figurarsi alla volta le condizioni particolari che le distinguono (come sarebbe a dire il colorito, la statura, ecc.), nè può di tal maniera imaginarsi se non che quei ca-

ratteri comuni le cui impressioni sono egualmente ricevute da tutti gli uomini, imperocchè l'impressione complessiva risentita vivamente dal corpo alla presenza di un uomo, venne a suggerire la denominazione generica di *uomo*, la quale fu di poi applicata in modo indefinito ed assoluto a significare moltissimi individui di simigliante natura. Imperocchè, siccome lo abbiamo veduto, non può giungere la mente a rappresentarsi un numero determinato di oggetti particolari. Pertanto vuolsi notare che quelle nozioni non si formano in tutti di una istessa maniera, ma variano in ciascuno secondo la cosa di cui ha ricevuto più spesso l'impressione, e che conduce la mente a figurarsi più facilmente tale o tale oggetto. Così, ad esempio, coloro cui spesse volte accade di considerare con ammirazione la statura degli uomini, intenderanno sotto il nome di *uomo* un animale di alta corporatura, mentre quelli che sono consueti di rimirarlo ad un altro rispetto, si formeranno diversamente l'imagine comune degli uomini, vale a dire si rappresenteranno l'uomo quale animale capace di ridere, qual animale bipede o senza piume, e finalmente qual animale razionale; e similmente ognuno si figurerà direttamente le imagini universali degli oggetti conforme alla disposizione del proprio corpo. Perciò non è maraviglia che siano nate tante controversie tra i filosofi che hanno voluto spiegare le cose naturali per le sole imagini degli occorsi oggetti.

Scolio II. Apparisce chiaramente dalle precedenti considerazioni molte cose essere da noi percepite, e molte nozioni universali essere da noi formate 1.° dalle cose particolari rappresentate dai sensi all'intelletto, mutilate, confuse e disordinate (corollario proposiz. 29ª parte II) e perciò soglio nominare tali percezioni, *cognizioni tratte da una malferma e vagante esperienza*; 2.° come ad esempio, dai segni, dalla ricordanza di alcune cose suscitate da alcuni vocaboli uditi o letti e da noi figurati conformi agli oggetti che mossero

dapprima quelle nostre imaginazioni. (Scolio proposizione 18ª parte II.) Ed entrambi quei modi di considerare le cose saranno da me nominati cognizione di primo genere, ossia *opinioni* od *imaginazioni*. E finalmente darò il nome di raziocinii e di cognizione di secondo genere alle idee che in noi derivano dalle nozioni comuni, e da idee adequate e conformi alla condizione propria dei proposti subbietti. (Vedi Corollario proposizione 38ª e proposizione 39ª e Corollario e proposizione 40ª.) Oltre a questi due generi di cognizione avvene un terzo, come sarò ad esporlo nelle parti susseguenti di questo libro, a cui darò il nome di *Scienza intuitiva*. Il qual genere di cognizione procede dalla idea adequata dell' essenza formale delle cose. E cotali mie proposizioni saranno da me spiegate per un unico esempio. Poniamo tre numeri pei quali vogliasi ritrarre un quarto termine da noi ignorato che si trovi rispetto al terzo, come il secondo al primo. I mercatanti senza veruna esitanza moltiplicano il secondo pel terzo, e dividendo quel prodotto pel primo termine ne ricavano il numero ricercato, e quelle operazioni sono da essi effettuate perchè si ricordano i precetti del maestro ad essi mostrati meccanicamente e senza ricorrere a veruna dimostrazione; alcuni però risolvono il proposto problema fondandosi sulle dimostrazioni date da Euclide nella proposizione 19ª dei suoi *Elementi*, vale a dire per la proprietà generale delle quantità proporzionali. Ma pei numeri semplicissimi non è mestieri di ricorrere a dimostrazione. Ad esempio, dati i numeri 1, 2, 3, a niuno sfugge essere 6 il numero proporzionale, ed avvegnachè l'intuizione medesima ci mostri il modo onde il primo numero si riferisce al secondo, ci fa istantaneamente concludere quale sia il numero richiesto.

PROPOSIZIONE XLI. *La cognizione del primo genere conduce alle false opinioni, mentre quelle del secondo e terzo genere sono necessariamente vere.*

Dimostrazione. Nello Scolio precedente abbiamo detto appartenere alla cognizione del primo genere tutte le idee inadequate e confuse, perciò (proposiz. 35ª parte II) una tal cognizione è l'unica causa della falsità. Quindi abbiamo detto appartenere alla cognizione del secondo e terzo genere le idee adequate; dunque (proposiz. 34ª parte II) quella cognizione è necessariamente vera. *C. V. D.*

Proposizione XLII. *La cognizione del secondo e del terzo genere, non già quella del primo, c' insegna a distinguere il vero dal falso.*

Dimostrazione. Ciò è per sè manifesto. Perchè colui che sa distinguere il vero dal falso, deve avere l'idea adequata del vero e del falso, cioè (Scolio 2º proposiz. 40ª parte II) deve discernere il vero dal falso pel secondo e terzo genere della cognizione.

Proposizione XLIII. *Chi ha un'idea vera sa al tempo istesso di possedere un'idea vera, nè può dubitare della verità di essa.*

Dimostrazione. L'idea vera da noi posseduta è quella che è adequata in Dio, in quanto Egli manifesta sè stesso nella mente umana (corollario proposiz. 11ª parte II). Supponiamo darsi in Dio, quale si manifesta nella mente umana, l'idea adequata di *A*. L'idea di quell'idea deve pure necessariamente darsi in Dio, e questa si deve riferire a Dio al medesimo modo seguito per l'idea *A* (proposiz. 20ª parte II la cui dimostrazione è universale). Ma l'idea *A* viene supposta riferirsi a Dio quale si manifesta particolarmente nella mente umana; dunque anche l'idea dell'idea di *A* deve alla medesima guisa riferirsi a Dio, cioè (pel medesimo corollario della proposiz. 11ª parte II) quell'idea dell'idea di *A* sarà adequata nella mente medesima che possiede l'idea adequata di *A*; laonde chi ha l'idea adequata, ossia (proposiz. 34ª parte II) chi ha piena cognizione della cosa, deve alla volta avere l'idea della cognizione adequata da lui per-

cepita, ossia la vera cognizione di essa, cioè deve egli al medesimo tempo possedere la certezza. *C. V. D.*

Scolio. Allo Scolio della proposizione 21ª di questa parte ho spiegato qual cosa sia l'idea della idea. Vuolsi notare che la precedente proposizione è di per sè assai manifesta. Imperocchè niuno che abbia un'idea vera può dubitare che dessa involga una piena certezza; perchè possedere un'idea vera comporta la perfetta ed ottima cognizione del subbietto considerato, a meno che non venga l'uomo a figurarsi l'idea qual cosa muta ed inerte, simigliante alla pittura di un quadro, senza considerarla qual effettivo esercizio del pensiero pel quale viene procurata l'intellezione. E di grazia, chi può accertarsi di una qualsiasi verità se non è primamente giunto all'intendimento del proposto subbietto? cioè, chi può sentirsi accertato di una cosa, se il suo intelletto non abbia dapprima acconsentito alla proposta sentenza? E qual'idea vera può offrire un carattere di maggior chiarezza e di più precisione che quella che è norma della verità? Al certo siccome la luce manifesta alla volta e sè stessa e le tenebre circostanti, similmente la verità è norma e di sè e della falsità. Ed a mia sentenza venne da me risposto sufficientemente alle prefate interrogazioni, perchè se l'idea riconosciuta per vera si distingue dalla falsa per la sua corrispondenza colla cosa ideata, dessa non contiene di per sè ed al riguardo della forma concettiva una maggiore realtà e perfezione (perchè le vere sentenze non si distinguono dalle false se non in quanto alla estrinseca denominazione), ed a quel formale riguardo l'uomo posseditore di una idea vera non può essere preposto a quello che concepisce un'idea falsa. Di poi donde avviene che gli uomini abbiano idee false? E finalmente, in qual guisa può l'uomo sapere con certezza ch'esso possiede idee che corrispondano coi loro ideati? Replicherò ch'io reputo aver di già risposto a cotali interrogazioni; imperocchè quanto alla differenza che esiste

fra l' idea vera e la falsa risulta dalla proposiz. 35ª parte II esser dessa eguale a quella ch' esiste tra l' Ente ed il non Ente. Le cagioni della falsità vennero da me apertamente dimostrate nei discorsi che incominciano alla proposizione 19ª fino alla 35ª nonchè allo Scolio susseguente, per le quali dimostrazioni apparisce eziandio in qual modo differisca l'uomo che possiede idee vere da quello di cui sono falsi i concetti. Finalmente rispetto all' ultimo punto, vale a dire in qual guisa possa l' uomo riconoscere la corrispondenza della sua idea coll'oggetto ideato, mostrai anche di soverchio che ciò proviene dal sentirsi egli posseditore di un' idea che corrisponde col suo ideato, e che gli sia norma la verità. A ciò vuolsi aggiungere, che la nostra mente allorchè percepisce le cose nella loro verità, si dimostra qual parte dell' intelletto infinito di Dio (corollario proposiz. 11ª parte II) e che le idee chiare e distinte della mente umana sieno in lui tanto avverate, quanto lo sono nella mente di Dio.

Proposizione XLIV. *Vuole la propria condizione della Ragione che gli avvenimenti sieno pensati quali non contingenti, ma necessarii.*

Dimostrazione. Vuole la propria natura della Ragione che le cose sieno da essa percepite nella loro verità (proposizione 41ª parte II), quali sussistono realmente, cioè non quali contingenti, ma quali necessarie (assioma 6° parte I, e proposizione 29ª parte I). *C. V. D.*

Corollario I. Quindi consegue dipendere unicamente dalla potenza figurativa che le cose, tanto rispetto al passato, quanto al futuro, sieno da noi considerate quali contingenti.

Scolio. Per qual ragione ciò avvenga, sarò a spiegarlo con poche parole. Abbiamo veduto dianzi (proposizione 17ª parte II e corollario) che la mente si raffigura talvolta quali realmente presenti anche oggetti non esistenti, a meno che le sovvenga un pensiero che escluda la possibilità di quelle esistenze. Quindi (proposizione 18ª parte II) abbiamo mo-

strato che allorquando il corpo umano è stato ad una volta impressionato da due corpi esteriori, allorchè la mente è condotta ad imaginare l'uno o l'altro di essi, tosto ricorderà anche l'altro, cioè li considererà come se fossero presenti ambidue, quando però non occorra una qualche cagione che escluda la possibilità della loro attuale esistenza. Oltreciò niuno dubita essere anche il tempo ed i suoi movimenti successivi oggetto della nostra imaginazione, e ciò quando veniamo a figurarci i corpi quali mossi ora più tardamente, ora più velocemente, ora con eguale celerità. Supponiamo, ad esempio, un fanciullo che ieri per la prima volta abbia veduto in sul mattino Pietro, al mezzogiorno Paolo, e verso sera Simeone, ed oggi di bel nuovo vedesse sul mattino Pietro. Risulta apertamente dalla proposizione 18ª parte II, che nel vedere la luce del mattino gli si rappresenterà il sole percorrente la istessa parte di cielo di quella percorsa nel giorno precedente, e gli apparrà similmente il decorso dell'intiera giornata; quindi imaginerà Pietro all'ora mattutina, Paolo in sul meriggio e Simeone verso sera; cioè imaginerà l'esistenza di Paolo e di Simeone rispetto ad un tempo futuro, ed al contrario nel vedere Simeone verso sera riferirà Paolo e Pietro ad un tempo preterito, vale a dire li unirà per l'imaginazione a quel tempo preterito, e ciò tanto più costantemente, quanto più spesso li avrà veduti apparire nel medesimo ordine. Accadendo che alle medesime ore vespertine egli vedesse una volta Jacopo in luogo di Simeone, gli si rappresenteranno poi all'ora medesima ora Simeone ed ora Jacopo, ma non entrambi al tempo medesimo. Perchè giusta la proposta ipotesi sarà da lui imaginato dovergli occorrere all'ora vespertina l'una o l'altra di quelle persone, ma non già tutte e due. Ondeggierà di tal guisa la sua imaginazione, e col tempo vespertino collegherà l'imagine ora di questo, ora di quello, senza poter affermare in modo preciso la presenza dell'uno o dell'altro; ma gli si

affaccierà l'apparizione di uno o dell'altro di essi qual cosa incerta e contingente. Cotale fluttuazione dell'imaginazione avverrà egualmente al riguardo di tutte le cose che ci sovverranno in un modo simigliante e congiunte con un tempo passato o presente, e per conseguenza tutti gli avvenimenti preteriti, presenti, o futuri di tal maniera considerati, ci si rappresenteranno col carattere di contingenza.

Corollario II. In virtù della propria sua natura, la Ragione percepisce le cose sotto una qualche forma di eternità.

Dimostrazione. Imperocchè vuole la propria natura della Ragione che le cose sieno da essa considerate quali necessarie, e non quali contingenti (proposiz. precedente). Ella percepisce la necessità delle cose (proposiz. 4ª parte II) con verità e conforme (assioma 6° parte I) alla condizione reale di esse. Ma (proposiz. 16ª parte I) cotale necessità delle cose esprime la necessità dell'eterna natura di Dio; vuole adunque la natura della Ragione che sieno da essa considerate le cose sotto l'aspetto dell'eternità. Aggiungasi esservi alcune nozioni (proposiz. 38ª parte II) fondamental sostegno d'ogni razionale esercizio, le quali (proposiz. 37ª parte II) non si rivolgono a spiegare l'essenza delle cose particolari, ma considerano le cose senza veruna relazione ad un qualsiasi tempo, offrendole al pensiero sotto una forma di eternità. *C. V. D.*

Proposizione XLV. *Una qualsiasi idea di un qualche corpo, ossia di una cosa particolare provveduta di vitale esistenza, involge necessariamente l'essenza eterna ed infinita di Dio.*

Dimostrazione. L'idea di una cosa particolare provveduta di effettiva esistenza involge necessariamente tanto l'essenza, quanto l'esistenza di quella (coroll. proposiz. 8ª parte II). Non possono le esistenze particolari essere concepite senza Iddio (proposiz. 15ª parte I), il quale è la cagione di esse (proposiz. 6° parte II) per quell'attributo di cui quelle esistenze rappresentano le modalità; laonde le idee di esse (as-

sioma 4ª parte II) debbono necessariamente involgere il concetto dell'attributo a cui si riferiscono, cioè (definiz. 6ª parte I) l'eterna ed infinita essenza di Dio. *C. V. D.*

Scolio. Quì non intendo per esistenza la durazione, cioè l'esistenza concepita astrattamente e con determinazione quantitativa, ma si rivolge la mia considerazione alla reale esistenza della natura, ed al complesso degli infiniti fenomeni particolari, i quali provengono per modi infiniti dalla eterna necessità della natura di Dio (proposiz. 16ª parte I). Ragiono adunque dell'effettiva esistenza delle cose particolari considerate quali sussistenti in Dio. Imperocchè quantunque ciascuna cosa particolare venga determinata da un' altra cosa ad esistere in un modo preciso, tuttavia la forza per cui ciascuna di esse persevera nella propria esistenza, proviene dall'eterna necessità della natura di Dio. (Vedi a tal proposito il coroll. proposiz. 24ª parte I.)

Proposizione XLVI. *La cognizione dell' eterna ed infinita essenza di Dio involuta in qualsiasi idea è adequata e perfetta.*

Dimostrazione. La dimostrazione della proposizione precedente è universale, ed un oggetto, quando venga considerato qual parte, o qual totalità, l' idea di esso, sia quella di un tutto o di una parte (proposiz. precedente), involgerà l'essenza eterna ed infinita di Dio. Perciò quel principio che esprime la cognizione dell' essenza eterna ed infinita di Dio è comune alle cose tutte, e sussiste tanto nelle parti, che nella totalità, quindi (proposiz. 38ª parte II) sarà adequata cotal cognizione. *C. V. D.*

Proposizione XLVII. *La mente umana ha l' adequata cognizione dell'essenza eterna ed infinita di Dio.*

Dimostrazione. La mente umana possiede idee (proposiz. 22ª parte II) per le quali (proposiz. 23ª parte II), percepisce sè stessa ed il proprio corpo (proposiz. 19ª parte II), ed eziandio (coroll. proposiz. 16ª e proposiz. 17ª parte II) i corpi esteriori provveduti di reale esistenza; perciò (pro-

posiz. 45ª e 46ª parte IIª), ella ha l'adequata cognizione dell'essenza eterna ed infinita di Dio. *C. V. D.*

Scolio. Laonde vediamo essere a tutti manifesta l'essenza infinita ed eterna di Dio. Essendo in Dio le cose tutte, e giungendo elle per Lui al nostro pensiero, ne possiamo dedurre molte altre cognizioni parimente adequate; i quali concetti ci innalzeranno gradatamente a quel terzo genere di cognizione da noi accennato nello Scolio 2° proposiz. 40ª parte II e di cui avremo a dimostrare l'eccellenza e l'utilità nella Quinta Parte del presente Trattato. E se gli uomini non hanno in modo eguale la chiara cognizione di Dio e delle nozioni comuni, ciò deve ascriversi alla loro impotenza di figurarsi Iddio alla medesima guisa onde sogliono rappresentarsi le corporali esistenze, ed eziandio alla costumanza di congiungere col nome di Dio le imagini delle cose da essi abitualmente vedute, da ciò risultando che per esser dagli uomini risentite di continuo le impressioni degli oggetti corporali, possono a mala pena sottrarsi alle fallaci rappresentazioni del senso. Ed al certo la maggior parte degli errori proviene dal modo fallace ed erroneo onde i nomi vengono imposti alle cose. Perchè venendo qualcuno a dire che sono ineguali le linee menate dal centro del circolo alla circonferenza, egli intende al certo per circolo un'altra cosa che quella pensata dai Matematici. Similmente, quando gli uomini sbagliano in un'operazione di calcolo, hanno nella mente altri numeri che quelli che pongono sulla carta. Perciò dessi non isbagliano rispetto alla loro mentale operazione, ma ci sembrano essere caduti in isbaglio perchè supponiamo essere nella loro mente quei numeri da essi posti sovra la carta. Se ciò non fosse, non stimeremo aver dessi errato, come non ho creduto aver errato quell'uomo da me testè udito, il quale andava esclamando essere involato l'atrio della sua casa *nella gallina del vicino*, perchè mi appariva assai manifesta l'intenzione della sua mente. Quindi nascono per lo

più le controversie o dal non riuscir gli uomini a spiegare rettamente il loro pensiero, o dall' avere gli uditori non giustamente interpretato la mente altrui. Imperocchè quando sono più vive ed accanite le contraddizioni, sono o medesimi o diversi i pensieri dei contendenti, ed avviene per lo più che non sieno effettivamente erronee ed assurde le combattute proposizioni.

PROPOSIZIONE XLVIII. *Non cape nella mente nessuna volontà assoluta, ossia libera, ma la mente viene determinata a voler tale o tale cosa da una qualsiasi cagione, la quale anch'essa è promossa da un'altra, e così di ricapo l'una dall'altra fino all'infinito.*

DIMOSTRAZIONE. La mente segue un modo preciso e determinato di pensare (proposiz. 11ª parte II), perciò (coroll. 2° proposiz. 17ª parte I) ella non può essere la libera cagione delle proprie azioni; in altri termini, ella non può possedere la facoltà di volere o di rifiutare; ma le sue volizioni debbono esser determinate da una cagione la quale pur essa viene promossa da un'altra, e questa di bel nuovo da un'altra ecc. (proposiz. 28ª parte I). *C. V. D.*

SCOLIO. Alla medesima guisa puossi dimostrare che la mente non possiede in modo assoluto la facoltà di concepire, di bramare e di amare, ecc. Donde consegue che cotali facoltà ed altre consimili, non hanno veruna reale esistenza, ed altra cosa non sono che enti Metafisici, cioè nozioni generiche ed astratte; sono adunque artificiali denominazioni cui soliamo astrarre dagli oggetti particolari. Di tal maniera le espressioni d'intelletto e di volontà debbono essere riguardate quali afferenti a tali e tali particolari concetti e volizioni, siccome l'idea generica della lapideità si riferisce a tale o tale pietra effettiva e determinata, e come eziandio il vocabolo uomo viene applicato indistintamente a Pietro, a Paolo, ecc. Per qual cagione vengano gli uomini a reputars liberi lo abbiamo mostrato nell'Appendice della Prima Parte.

Ma avanti di procedere più oltre, mi è mestieri avvertire che per la volontà di affermare e di negare, viene da me significata la facoltà propria dell'intellezione, quella facoltà, cioè, per la quale afferma o rifiuta il vero od il falso, e non già quell'appetenza che muove la mente al desiderio od al rifiuto. Ma dopo aver dimostrato essere cotali facoltà nozioni meramente generiche da noi ritratte dalle cose particolari, ci rimane a ricercare se le volizioni medesime abbiano una propria sussistenza oltre alle idee delle cose volute. Vuolsi adunque ricercare se vi abbia nella mente una qualche cosa che corrisponda alla affermazione o negazione, oltre all'idea la quale trovasi involuta nell'idea medesima, considerata nel suo carattere ideale. Di ciò sarà trattato nella proposizione seguente, nonchè nella susseguente terza definizione; i quali discorsi meditando, l'uomo scanserà il pericolo di confondere il pensiero colla imaginativa percezione. Avvegnachè non do il nome di idee a quelle imagini che si presentano nel fondo dell'occhio, ovvero se ciò meglio aggrada, nel bel mezzo del cervello, ma intendo per idea il concetto del pensiero.

PROPOSIZIONE XLIX. *Non dassi nella mente alcuna volizione, ossia affermazione e negazione, fuorchè quella che trovasi involuta nella idea, considerata nel suo carattere ideale.*

DIMOSTRAZIONE. Non possiede la mente (proposizione precedente) niuna facoltà assoluta di volere e di non volere, ma vi hanno solamente volizioni particolari, vale a dire tale o tale affermazione, tale o tale negazione. Si rivolge sempre il nostro pensiero ad una volizione particolare, cioè, ad una forma precisa dell'esercizio del pensiero, come sarebbe a dire il riconoscere che i tre angoli del triangolo sono eguali a due retti. Cotale affermazione involge il concetto ossia l'idea del triangolo, nè può essere pensata senza quella idea, imperocchè ella è una cosa medesima il dire che debba A involgere il concetto di B, o che A non possa essere pensato senza B. Di tal maniera il riconoscimento (assioma 3°

parte II) delle proprietà del triangolo non può aver luogo, nè esser pensato senza la precedente idea del triangolo, e reciprocamente l'idea del triangolo deve involgere la proposta affermazione dell'eguaglianza dei suoi tre angoli a due retti, quindi (definizione 2ª parte II) cotale affermazione deriva dall'essenza dell'idea del triangolo, ed altra cosa non è se non quell'idea medesima. E quanto venne da noi detto circa quella particolare volizione (casualmente proposta) si riferisce eziandio ad ogni altra volizione, e per ciò consiste unicamente la volizione nel suo mentale concetto. *C. V. D.*

Corollario. La volontà e l'intelletto sono una cosa medesima.

Dimostrazione. La volontà e l'intelletto esprimono unicamente le volizioni particolari e le idee di esse (proposizione 48ª parte IIª e Scolio). Ora la volizione particolare e la idea di essa sono una cosa medesima (proposizione precedente); adunque sono una cosa istessa la volontà e l'intelletto.

Scolio. Con ciò abbiamo vittoriosamente combattuto un errore comunemente professato. Di più abbiamo precedentemente dimostrato consistere la falsità nella sola privazione involuta nelle idee mutilate e confuse. Perchè l'idea falsa in ragione della sua falsità non involge certezza. Di tal guisa quando diciamo essere un uomo imbevuto di false opinioni, nè esser da lui posta in dubbio la sua credenza, non perciò viene da noi detto averne egli la certezza, ma solamente non rimanergli verun dubbio circa ad essa, od in altri termini, persistere egli nella falsa sua opinione per non esservi niuna cagione che lo determini a dubitare della sua infondata credenza. Vedi a tal proposito lo Scolio della propos. 44ª di questa parte medesima. Adunque, sebbene venga supposto che l'uomo persista tenacemente nelle sue false opinioni, non diremo perciò ch'egli ne abbia la certezza. Avvegnachè intendiamo per certezza qualche cosa di positivo (prop. 43ª

parte II e Scolio), e non già la privazione della dubbiezza, ed intendiamo essere la falsità la privazione della certezza. Ma mi è d'uopo ricorrere ad altri avvertimenti per meglio chiarire la proposizione precedente. Pertanto onde prevenire le opposizioni che possono essere sollevate, e finalmente per rimuovere a tal riguardo qualsiasi scrupolo, stimo esser prezzo dell'opera di più ampiamente dimostrare alcune utili conseguenze della professata dottrina. Ho detto *alcune* perchè da queste dilucidazioni saranno più facilmente intesi i principali argomenti esposti nella quinta parte del presente libro.

Adunque incomincio dapprima coll'ammonire i leggitori del pericolo a cui soggiacerebbero quando non distinguessero accuratamente la idea concepita dalla mente e le imagini che si offrono alla fantasia. Di poi è necessaria cosa il non confondere le idee coi vocaboli pei quali sogliono essere significate. Avvegnachè, per essere le imagini, i vocaboli, le idee da molti percepite in modo al tutto confuso, o per non essere da altri con sufficiente precauzione avvertitane la differenza, venne da essi al tutto ignorata la vera dottrina di cui è necessaria la cognizione, tanto al rispetto della speculazione, quanto a quello della provvida e sapiente istituzione della vita pratica. Quindi coloro che reputano consistere le idee solamente nelle imagini che ci occorrono pei movimenti dei corpi, si persuadono non esservi altre idee se non le imagini cui possiamo figurarci materialmente, considerando le idee vere ed assolute quali meri infingimenti procedenti da un arbitrario volere. Laonde per essi si riducono le idee ad essere tante figurative espressioni le quali punto non differiscono dalle pitture apposte sovra mute tavole, e da tal credenza preoccupati, disconoscono che è proprio carattere dell'idea l'involgere la negazione o l'affermazione. Perciò, coloro che confondono il vocabolo coll'idea, ossia coll'affermazione involuta nell'idea, credono potere a loro arbitrio

eleggere un partito respinto dal proprio loro sentimento, mentre in fatto dessi non si oppongono se non in modo al tutto verbale all'impulso del proprio sentire. Si dilegueranno di leggieri cotali pregiudizii per chi attenderà alla propria natura del pensiero, la quale non involge menomamente il concetto della estensione; perciò egli comprenderà chiaramente che l'idea (per esser ella un modo dell'esercizio del pensiero) non consiste nè nell'imagine di una qualsiasi cosa, nè in un congiungimento di vocaboli, imperocchè l'essenza dei vocaboli e delle imagini risulta dai soli movimenti del corpo, i quali non si riferiscono in verun modo al concetto cogitativo.

Bastano i brevi argomenti da me discorsi, ed ora passerò alla disamina delle proposte obbiezioni da noi testè accennate. Fondasi la prima di esse sulla credenza che i limiti della volontà oltrepassino quelli dell'intelletto. La ragione alla quale molti si appoggiano per affermare una cotale differenza consiste sull'esperienza che essi credono avere, di non abbisognare di una maggior forza di assentimento, di affermazione, di negazione per ottenere la cognizione di infinite cose a cui non può giungere l'intellettiva comprensione, accrescendo in tal guisa l'intellettiva potenza. Vengono di tal maniera a separare la volontà dall'intelletto considerando questi per finito, e quella per infinita. In secondo luogo può esserci opposto che l'esperienza nulla più chiaramente ci dimostra quanto l'essere in nostra balìa la sospensione del nostro giudizio, avanti di affermare la realtà delle avute percezioni; il che viene eziandio ad essere confermato dall'opinione universalmente consentita che niuno venga tratto in inganno dalle sue percezioni, ma bensì dai giudizii da esse suggeriti. Ad esempio, allorquando viene taluno a figurarsi un cavallo alato, egli non è perciò tratto in inganno, a meno che egli non venga ad affermare l'effettiva esistenza di quel cavallo; adunque niuna cosa dimostrerebbesi con maggiore chia-

rezza quanto l'insegnarci l'esperienza che è libera la volontà, ovvero la facoltà dell'assentimento, e ch'ella sia al tutto diversa dalla facoltà intellettiva. La terza obbiezione che può esserci opposta consiste nell'asserire che non vi abbia differenza veruna tra le diverse affermazioni, il che viene a dire che quando l'uomo afferma la verità di una cosa realmente vera, egli non dispieghi una maggior potenza di quella da lui avuta nel dichiarare vera una cosa falsa. Ma comprendiamo che un'idea può esprimere una maggiore realtà o perfezione di un'altra, secondo la minore o maggiore eccellenza dei proposti obbietti, e con ciò vorrebbesi dimostrare essere cosa diversa la volontà e l'intelletto. Mi si può opporre in quarto luogo che se l'uomo non operasse di libero suo volere, che avverrebbe, quando in mezzo a movimenti contrarii si trovasse immobile ed irresoluto tra i due partiti alla guisa dell'asino di Buridano? Dovrà egli morire di fame e di sete? Se ciò fosse da me concesso, il proposto oggetto sarebbe per noi un asino od una statua inerte priva di sensi umani; se io lo dinegassi, verrei ad affermare ch'egli si risolverà ad una determinazione finale, e per conseguenza riconoscerei essere in lui la facoltà di operare secondo il proprio volere. Oltre ai precedenti, potrebbero essere opposti altri argomenti, ma non mi credo obbligato di attendere a tutte le fantasticazioni che possono sovvenire alla mente di ciascuno; procurerò soltanto di confutare con ogni possibile brevità le sovraccennate argomentazioni. E rispondendo al primo argomento, concedo estendersi la volontà oltre ai limiti dell'intelletto, quando viene inteso per intelletto le facoltà di concepire idee chiare e distinte, ma nego assolutamente estendersi la volontà al di là delle percezioni ossia della facoltà percettiva. Ed al certo non vedo in qual guisa la facoltà di volere possa dirsi infinita più che la facoltà del sentire, imperocchè se per la facoltà di volere possiamo affermare cose infinite, pertanto non possiamo volerle che

successivamente l'una dopo l'altra, riuscendoci impossibile di abbracciare simultaneamente una quantità infinita di cose, ed anche similmente possiamo sentire o percepire corpi infiniti, ma sempre in modo successivo, e l'uno dopo l'altro. E se pretendessero esservi infinite cose cui non possiamo percepire, replicherò che sovra quelle non possono in verun modo esercitarsi nè il nostro pensiero, nè la nostra volontà.

Ma dicono, se piacesse a Dio di farci percepire nuovi oggetti dovrebbe accrescere la nostra facoltà percettiva, non già la nostra facoltà volontaria; il che tornerebbe a dire che se Dio volesse darci l'intelligenza di altri enti infiniti, sarebbe necessario che Egli ci desse un intelletto più vigoroso ed esteso per abbracciare enti infiniti, ma non un'idea dell'ente più universale di quella da noi presentemente posseduta. Abbiamo mostrato essere la volontà un'idea meramente generica ed astratta nella quale sono raccolte e significate tutte le volizioni particolari, venendo manifestato per essa, come per ogni altra espressione astratta, il comun carattere delle avute percezioni. Ed in tal guisa, allorchè vediamo da essi animata ed avuta qual facoltà effettrice un'idea puramente generica, non dobbiamo meravigliarci se li vediamo estendere la potenza di quella facoltà all'infinito ed oltre ai limiti dell'intelletto. Avvegnacchè un'idea detta *universale*, cioè *generica* ed *astratta*, può applicarsi tanto ad un unico individuo, quanto a parecchi ed infiniti. Alla seconda obbiezione replicando, nego risolutamente che l'uomo abbia la libera potenza di sospendere il proprio giudizio. Imperocchè in dicendo che l'uomo sospende il suo giudizio, non viene da noi altra cosa significata se non che non essere da quello adequatamente percepito il dubitato subbietto. Adunque la sospensione del giudizio risulta realmente dalla natura della percezione avuta e non punto dal beneplacito di una libera volontà. Per ciò più chiaramente dimostrare, supponiamo un fanciullo il quale si figuri un cavallo, nè

abbia verun' altra percezione. Involgendo cotale figurazione l' esistenza del cavallo (corollario propos. 17ª parte II), e non avendo quel fanciullo niun' altra percezione che contraddica all' esistenza di quel cavallo, viene di necessità ch' egli si rappresenti realmente quel cavallo, e che non possa dubitare dell' esistenza di esso, senza averne però l' assoluta certezza. La qual cosa viene da noi quotidianamente esperimentata nei sogni; non reputo pertanto che possa alcuno credere di avere in sognando la libera potenza di sospendere il giudizio circa alle cose da lui sognate, nè di fare ch' egli non sogni le cose che gli si affacciano in quello stato; ci avviene nondimeno di sospendere anche durante il sonno il nostro giudizio particolarmente allorchè sogniamo di sognare. Quindi concedo non esser l'uomo tratto in inganno dalle proprie percezioni; in altri termini, viene da me accordato che le imaginazioni della mente in sè stesse considerate, non involgano erronee nozioni (vedi Scolio prop. 17ª parte II), ma mi oppongo all' asserzione che nega all' uomo l' affermazione delle proprie percezioni. Imperciocchè il percepire un cavallo alato non è egli una cosa medesima che l' affermare la presenza delle ali in sul cavallo? Perciò se la mente altra cosa non percepisse se non quel cavallo alato, essa ne rappresenterebbe la figura, e non avrebbe niuna cagione nè di dubitare dell' esistenza di esso, nè avrebbe la facoltà di altramente opinare, a meno che imaginandosi quel cavallo le si offrisse insiememente un' idea la quale togliesse l' esistenza di quel cavallo dimostrandone l' impossibilità, od in altri termini dimostrasse quella nuova percezione essere inadequata l' idea del cavallo alato, ed in allora sarà di necessità condotto il pensiero a negare od a porre in dubbio l' esistenza dell' imaginato cavallo. Colle precedenti dimostrazioni credo di avere risposto anche alla terza obbiezione coll' avere dimostrato essere l' appellazione di volontà un' idea meramente generica ed universale, predicato comune di tutte

le idee, nè aver dessa altra significazione se non quella che è comune a tutte le idee al medesimo modo concepite. L'essenza di quell' idea non puossi considerare qual adequata se non astrattivamente e soltanto rispetto ai concetti consimili, ed a quel solo riguardo ella viene da tutti in un medesimo modo accettata; però ella non possiede il carattere che costituisce la vera idea, perchè non le corrisponde un' essenza reale ed effettiva, altra cosa non esprimendo se non che l' artificiale congiungimento di cose ed idee particolari che tra sè differiscono. Ad esempio, l' affermazione per la quale asseriamo che l' idea del circolo differisce da quella involuta nell' idea del triangolo, stabilisce ad un tempo essere eguale la differenza dell' idea del circolo da quella del triangolo; laonde nego assolutamente che vogliasi una egual potenza concettiva per riconoscere la verità di una cosa vera, quanto per affermare la verità di una cosa falsa. Avvegnachè quanto alla mente, cotali due affermazioni debbonsi reciprocamente considerare alla medesima guisa che l' ente rispetto al non ente, perchè nelle idee non vi ha niun elemento positivo che ne dimostri la falsità. (Vedi propos. 35ª e Scolio, e lo Scolio della propos. 47ª parte II.) E giova a tal proposito avvertire primamente quanto sia facile cadere in isbaglio allorchè veniamo a confondere i concetti universali colle cose particolari e gli enti di ragione, e le astrazioni colle idee vere e reali. In quanto alla quarta obbiezione, dico essere da me al tutto concesso che morirà necessariamente di fame e di sete quell'uomo il quale, posto nel descritto stato di equilibrio, non saprà decidersi alla scelta di uno o l'altro genere di cibo e di bevanda che si trovassero dai due lati ad una distanza eguale. E se mi fosse dimandato se un tal uomo debba essere tenuto piuttosto qual asino che qual uomo, rispondo ch' io non so in qual grado abbiansi a riporre i mentecatti, i suicidi, gli stolti, i pazzi, ecc.

Rimane tuttavia a dimostrare quanto la cognizione della

proposta dottrina corrisponda colla buona direzione della vita pratica, il che sarà di leggieri da ognun riconosciuto essere conseguenza dei principii da noi proposti. Avvegnachè abbiamo professato:

I. Dipendere ogni nostra azione dal cenno di Dio; essere l'uomo partecipe della Natura divina, e ciò in grado tanto maggiore, quanto riescono più perfette le sue operazioni, e quanto egli vieppiù si addentra nella cognizione di Dio. Adunque questa dottrina, oltre a procurarci la pace dell'animo, c'insegna eziandio in che consista la nostra felicità e la nostra beatitudine, riponendole unicamente nella cognizione di Dio, per la quale veniamo condotti ad operare in modo conforme agli impulsi dell' amore e della pietà. Donde veniamo chiaramente ad intendere quanto si discostino dalla vera estimazione della virtù coloro che mossi da un sentimento servilmente mercenario, aspettano di essere da Dio ricompensati con larghi premii per le loro azioni virtuose, come se la virtù medesima e l' obbedire a Dio non costituissero di per sè la suprema felicità e la piena libertà.

II. Ella ci insegna eziandio di qual maniera dobbiamo comportarci rispetto alle cose che dipendono dalla fortuna, e che non attengono alla propria nostra natura, e con quale equanimità dobbiamo aspettare e sopportare gli eventi dell'una e dell'altra fortuna, considerando provenire le cose tutte dalla necessità dell' eterno decreto di Dio, alla guisa medesima onde consegue dall'essenza del triangolo che i suoi tre angoli sieno eguali a due retti.

III. Si accorda cotal dottrina colle vere condizioni della vita sociale, imperocchè ella c' insegna a non portar odio a nessuno, ad astenerci dal disprezzo e dall' irrisione, e dal non lasciarci muovere contro chicchessia dall' ira e dall' invidia; oltreciò ella ci mostra esser nostro dovere di appagarci della nostra condizione, di esser pronti a porgere aiuto al prossimo, non in forza di una femminile com-

passione, di spirito partigiano e di superstizione, ma al solo oggetto di obbedire ai precetti della ragione, siccome lo richiedono il tempo e le circostanze, le quali cose saranno ampiamente dimostrate nella terza parte di questo libro.

IV. Finalmente si accorda non poco cotal dottrina colle proprie condizioni della società civile, insegnandoci di qual ragione debbano governarsi i cittadini, non per servile obbedienza agli imposti comandi, ma per libero e spontaneo concorso ad eseguire le opere convenevoli ed ottime. In tal guisa venne compiuto l' oggetto del presente Scolio, e qui darò fine a questa seconda parte nella quale credo di avere spiegato con sufficiente chiarezza, quanto lo comportasse la difficoltà del subbietto, la natura e le proprietà della mente umana, nonchè di aver proposto utili e necessarie verità, e ciò sarà meglio dimostrato nelle parti susseguenti del nostro lavoro.

FINE DELLA SECONDA PARTE.

PARTE TERZA

DELL'ORIGINE E DELLA NATURA DEI SENTIMENTI.

La maggior parte degli Autori che hanno trattato dei sentimenti e degli affetti sembrano aver considerato non il naturale andamento delle cose quale risulta dalle leggi comuni della natura, ma aver intrapreso la descrizione di oggetti posti all' infuori del mondo reale. Da quell' arbitraria disamina furono condotti a concepire l'uomo qual indipendente dalla natura ed al tutto sottoposto a leggi particolari, nonchè qual posseditore di un'assoluta autorità che lo scioglie dalle condizioni dell'universale natura di cui egli fa parte.

Di tal maniera a lor sentenza verrebbe l' uomo non a conformarsi all' ordine della natura, ma piuttosto a perturbarlo, egli avrebbe una potenza assoluta sulle proprie operazioni, nè sarebbe da verun' altra cosa determinato, se non che dai suoi personali impulsi. Laonde attribuiscono costoro la cagione dell' impotenza e dell' incostanza umana, non alle condizioni dell'universale natura, ma a non so qual vizio originale proprio della natura umana; quindi gli vediamo talvolta tristi e lagrimevoli, talvolta festosi e ridenti, ma ciò che più frequentemente accadde gli vediamo mossi ad implacabile ira contro coloro che rigettano le loro credenze, e quegli che con maggiore

veemenza o con più argute argomentazioni deplora l'impotenza della mente umana viene da essi acclamato qual uomo divino. Non mancarono però uomini eccellenti (ai quali per gli insigni loro lavori confessiamo di essere grandemente debitori), i quali hanno scritto molte ragguardevolissime cose circa alla retta ragione del vivere, e dato ai mortali provvidi e prudentissimi consigli; non pertanto niuno di essi è riuscito, per quanto io sappia, a determinare la natura e le forze degli affetti, nonchè a mostrare di qual maniera possa la mente giungere a dirigerli e governarli. Riconosco tuttavia avere il celeberrimo Cartesio, abbenchè egli attribuisca alla mente una potenza assoluta sulle proprie azioni, ricercato quali fossero le prime cagioni dei sentimenti, procurando alla volta di additare la via per la quale potesse la mente esercitare sovra essi un assoluto imperio; ma a mia sentenza non riuscì quell'insigne filosofo se non che a dar prova dell'acutezza del sommo suo ingegno, siccome sarò a dimostrarlo più avanti. Ora mi viene in acconcio di rivolgermi all'esame dei placiti di coloro i quali amano meglio detestare o deridere i sentimenti degli uomini, piuttostochè procurarsene la diretta ed esatta cognizione. Non vi ha dubbio che a costoro sembrerà strana cosa il vedermi intraprendere di discorrere con forma geometrica circa ai vizii ed alle inezie degli uomini, sottoponendo ad un metodo rigoroso e preciso quelle cose che vengono dichiarate da essi repugnanti alla ragione, vane, assurde e detestabili; ma procede di altra maniera il mio discorso. A mia sentenza nulla avviene nella natura che possa attribuirsi ad un suo vizio; ella rimane sempre e dovunque medesima ed una; sempre e dovunque si dispiega alla medesima guisa la virtù e la potenza operativa di essa, conformemente a leggi e regole immutabili per le quali avvengono, e successivamente le une nelle altre si trasformano le cose tutte; quindi deve sempre essere medesimo ed unico anche il metodo di procedere alla cognizione della natura di qualsiasi cosa, rintracciando in essa leggi e regole fisse ed universali. Di tal maniera i sentimenti di odio,

d'ira, d'invidia, ecc. in sè stessi considerati, provengono egualmente dalla necessità e dalla potenza della natura, siccome ogni altro particolare fenomeno; quindi dipendono da cagioni precise per le quali vogliono essere intelletti. Elle hanno eziandio le loro speciali proprietà le quali meritano la nostra considerazione non meno che le altre cose il cui studio ci è perpetua cagione di sommo diletto. Lo studio della natura e delle forze dei sentimenti, non che quello della potenza esercitata sovra essi dalla mente verrà da me esposto a quel modo medesimo da me seguito nelle precedenti proposizioni circa a Dio e alla mente, e le azioni e le appetenze dell'uomo saranno disaminate come se si trattasse delle linee, dei piani, o di qualsivoglia altra corporale disposizione.

Definizioni.

I. *Nomino adequata quella cagione il cui effetto deve essere attribuito in modo necessario ed evidente alla propria sua azione, ed avremo per inadequata o parziale quella il cui effetto non può essere pensato se non pel concorso di altre circostanze.*

II. *Diciamo esercitare l' uomo la sua attività quando egli è cagione adequata di un avvenimento successo nella sua persona, od al di fuori di essa; in altri termini* (per la definizione precedente), *quando un qualsiasi fatto è necessariamente pensato in modo chiaro e distinto qual procedente dalla individuale energia; ed all'incontro diciamo esser l'uomo in istato di passività quando si produce in esso o consegue dalla sua natura una qualche cosa di cui egli non è la cagione se non in parte ed imperfettamente.*

III. *Intendo per sentimenti od affetti quelle impressioni del corpo per le quali ne viene accresciuta o diminuita, sussidiata od impedita la potenza operativa, ed insiememente a quelle impressioni anche le idee che ad esse corrispondono.*

In tal guisa, quando ci è dato di essere l'adequata cagione di

quelle impressioni sarà attivo il nostro sentimento, ed egli sarà passivo nel caso diverso.

Postulati.

I. *Può il corpo umano vincere molte impressioni atte ad accrescere od a diminuire in lui l'operativa potenza, ed altre ve ne hanno per cui questa non riesce in modo alcuno modificata.*

Questo Postulato ossia Assioma si appoggia al Postulato 1° ed ai Lemmi 5 e 7 della Proposizione 13ª Parte II a cui vorrà rivolgersi il leggitore.

II. *Può il corpo umano subire molte mutazioni conservando nondimeno le impressioni ed i vestigi degli oggetti* (Postulato 5° parte II) *e continuando in esso le medesime rappresentazioni le cui definizioni vennero proposte nello Scolio della Proposizione 17ª Parte II.*

Proposizioni.

Proposizione I. *La nostra mente trovasi talvolta in istato di attività, talvolta in quello di passività; allorquando ella possiede idee adequate trovasi necessariamente attiva, ed è necessariamente passiva quando ne sono inadequati i concetti.*

Dimostrazione. Le idee concepite dalla mente sono le une adequate, le altre mutilate e confuse (scol. proposiz. 40ª parte II). Le idee che sono adequate in una mente particolare sono adequate in Dio per esser Egli il principio costitutivo dell'essenza di quella mente (corollario 11 parte II) e quelle che sono inadequate in una mente particolare sono pertanto adequate in Dio (corollario medesimo), non solamente al rispetto dell'essenza della mente da Lui costituita, ma eziandio per essere in Lui contenuti tutti i concetti delle menti particolari. Quindi, dovendo da una data idea seguire necessariamente un qualche effetto (proposiz. 36ª parte I), è

Iddio la cagione adequata di quell'effetto (vedi definizione 1ª parte III) non qual conseguenza diretta della sua potenza infinita, ma per la sua partecipazione degli affetti particolari dell'uomo (proposiz. 9ª parte II). Ma quella mente vuol essere avuta qual cagione adequata di quell' effetto primariamente cagionato da Dio qual partecipe delle umane affezioni (corollario proposiz. 11ª parte II). Adunque la nostra mente (definizione 2ª parte II) si dimostra necessariamente attiva allorquando ella possiede idee adequate, e ciò si riferisce alla prima parte della proposizione. Laonde le necessarie conseguenze dell' idea concepita adequatamente dalla Mente divina non si riportano unicamente ad un particolare individuo, ma abbracciano l' universalità di cui questi fa parte; perciò la nozione tramandata da Dio si conforma colle condizioni particolari della mente umana per la quale ella si fa imperfetta ed inadequata (pel medesimo coroll. proposiz. 11ª parte II); quindi l' uomo (definizione 2ª parte III) si ritroverà di una qualche maniera in condizione passiva. Per queste considerazioni viene chiarita la seconda parte della proposizione. Dunque la nostra mente ecc. *C. V. D.*

Corollario. Quindi consegue che più abbondano nella mente le idee inadequate, più viene ella a soggiacere a sentimenti passivi, ed al contrario più sono numerose in essa le idee adequate, più vengono accresciuti in lei i sentimenti attivi.

Proposizione II. *Non può il corpo determinare la mente al pensiero, nè la mente può determinare il corpo al movimento ed alla quiete, nè (se ciò potesse avvenire) a verun' altra disposizione.*

Dimostrazione. Tutte le modalità del pensiero hanno per cagione Iddio, e si riferiscono al Divino attributo del pensiero, e non a quello dell'estensione (proposiz. 6ª parte II); adunque ciò che determina la mente al pensare è una modalità del pensiero e non dell'estensione, cioè (definizione 1ª

parte II) non è oggetto corporale, e ciò si riporta alla prima parte della proposizione. Quindi il movimento ed il riposo del corpo debbono essere promossi da un altro corpo il quale anch'esso venne determinato da un altro corpo al movimento ed al riposo; in modo assoluto, qualunque cosa avvenga in un corpo proviene da Dio e deve riferirsi al suo attributo estensivo e non al cogitativo (per la stessa proposiz. 6ª parte II); in altri termini, i corporali movimenti non possono essere cagionati dalla mente per la quale viene a dispiegarsi il pensiero (proposiz. 11ª parte II). E ciò si riporta alla seconda parte della proposizione. Dunque non può il corpo ecc. *C. V. D.*

Scolio. Cotali proposizioni saranno più chiaramente intese in mercè delle ragioni esposte allo scolio della proposiz. 7ª parte II donde venne affermato essere una ed istessa cosa la mente ed il corpo, concepita ora sotto l'attributo del pensiero, ora sotto quello dell' estensione. Donde avviene che l'ordine, ovvero la concatenazione delle cose, ossia la Natura sieno concepite ora sotto questo, ora sotto quell' attributo, ed in conseguenza che l'ordine dei movimenti attivi e passivi del nostro corpo corrisponda all'ordine delle percezioni attive e passive della mente. E ciò apertamente risulta anche dai ragionamenti della proposizione 12ª parte II. L'effettiva condizione delle cose conferma ad evidenza la verità delle mie proposizioni, nondimeno mi ha provato l'esperienza essere difficil cosa l'ottenere dagli uomini la giusta ed esatta disamina del proposto argomento. Sta in essi fermamente impressa la persuasione che il corpo ad ogni cenno della mente sia disposto a dirigere i suoi movimenti ed a disporli alla quiete od alla mossa, ed a governarne le operazioni giusta la volontà della mente e dei di lei discorsivi esercizii. Ma fino ad ora non vennero da filosofi fissati in modo preciso i limiti della potenza del corpo, cioè l'esperienza non ha fino ad ora insegnato quanto possa operare il corpo in virtù delle leggi

della sua materiale natura, e quali cose non possano essere effettuate se non per l'impulso della mente. Avvegnachè fino ad ora niuno ha penetrato a sufficienza le condizioni della struttura del corpo per conoscerne pienamente le funzioni, ed è cosa universalmente riconosciuta, che spesse volte incontriamo nelle operazioni degli animali parecchi caratteri, che oltrepassano la sagacità umana, per non rammentare alcune azioni dei sonnambuli, i quali eseguiscono nel sonno molte azioni cui non ardirebbero intraprendere in istato di veglia; il che dimostra a sufficienza potere il corpo di per sè ed in forza delle sole leggi della propria natura effettuare molte cose delle quali la mente rimane di poi ammirata. Sono da tutti ignorati i mezzi seguiti dalla mente per eccitare i movimenti del corpo e per misurare i gradi di velocità o di lentezza ad esso comunicati. Quindi coloro i quali professano essere la mente preposta al governo del corpo, e provenire da essa tutti i di lui movimenti, altro non fanno che proferire parole sprovvedute di senso, confessando con pomposi ed ammirativi vocaboli l'assoluta loro ignoranza circa le ricercate cagioni. Pertanto aggiungono che, sieno o no da essi conosciuti i modi onde la mente esercita sul corpo il suo governo, nondimeno l'esperienza loro dimostra di continuo che il corpo rimarrebbe inerte se non ricevesse dalla mente il necessario impulso: Oltrecciò si fondano eziandio sull'esperienza nell'asserire che dal solo arbitrio della mente dipenda il favellare, il tacere e molte altre importantissime operazioni. Ma quanto al primo punto sarò a pregare i propugnatori dell'avversata dottrina, di farmi conoscere in qual guisa potrebbe dispiegarsi l'attività della mente, se il corpo rimanesse inerte ed inoperoso. Per quell'inerzia non sarebbe la mente incapace di formarsi un qualsivoglia concetto? Imperocchè vediamo che tostochè il corpo è immerso nel sonno, sparisce nella mente la facoltà di pensare cui suole dispiegare nello stato di veglia. E reputo essere da ognuno con-

sentito che la mente non trovasi sempre egualmente disposta alla considerazione di un proposto subbietto e ch'ella obbedisce in quel suo esercizio alle disposizioni del corpo, ed in tal guisa quando il corpo si rappresenta più vivamente l'imagine di un obbietto, riesce meglio disposta la mente alla proposta disquisizione.

Aggiungeranno gli avversarii non bastare le leggi della natura, corporalmente considerata, a cagionare le opere dell'arte umana, ad innalzare gli edifici, a produrre le pitture e tutti gli altri artificii che provengono dall'umano ingegno, nè potere il corpo senza l'azione della mente condurre a buon fine gli splendidi monumenti, ed i templi grandiosi. Venne da me nonpertanto dimostrato dianzi essere ignorati i limiti della potenza del corpo e quante cose debbano essere attribuite alla sola natura corporale. Dimostra altresì la quotidiana esperienza prodursi per le sole leggi della natura fatti il cui eseguimento sarebbe stato creduto impossibile senza la direzione della mente, ricordando altresì le operazioni dei sonnambuli durante il sonno, le quali eccitano l'ammirazione degli agenti allorchè ritornano allo stato normale. Nè vuolsi a tal proposito porre in non cale la costruzione del corpo, le cui mirabili disposizioni sorpassano di gran lunga qualsiasi opera dell'umano ingegno, nè abbiamo mestieri di ricordare le cose da noi dianzi dimostrate, cioè emanare dalla natura, considerata sotto qualsiasi attributo, produzioni e disposizioni infinite. Volgendoci al secondo punto, sarebbero disposte le cose umane in modo di gran lunga più felice se avesse l'uomo la piena potestà di moderare la propria loquela, tacendo e favellando a sua posta. Ma troppo ci ammaestra l'esperienza nulla dipendere meno dall'arbitrio dell'uomo, quanto il governo del suo favellare, nè essergli più facile il raffrenarlo, che il reprimere qualsiasi altro suo appetito. Da ciò avviene la comune credenza, che non vale l'uomo a dispiegare la sua libertà, se non che verso quegli appetiti che lievemente lo muovono,

e cui possono agevolmente essere infrenati dalla sola ricordanza degli eventi passati, ma rimanere inefficaci i suoi sforzi in presenza di un sentimento gagliardo cui non possono rintuzzare le passate memorie. E potrebbero i fautori dell'assoluta umana libertà affermarla risolutamente, se l'esperienza non dimostrasse di continuo essere da noi commessi molti atti, di cui abbiamo di poi amaramente a pentirci, senza che, allorquando siamo combattuti da affetti discordanti ed opposti, veniamo tante volte a *riconoscere il meglio e ad appigliarci il peggio*. Di tal guisa crede il bambino agire liberamente quando appetisce il latte, similmente quando ricerca vendetta l'adirato fanciullo e quando il timido e pauroso si risolve alla fuga. Crede l'ubbriaco di avere ubbidito ad un libero decreto della mente quando ha palesato cose che vorrebbe aver taciute allorchè trovasi liberato dall'ebbrezza. Di egual maniera, il delirante, il ciarlone, il fanciullo e molti altri di simil fatta credono favellare per una libera determinazione della mente, quando trovansi incapaci di rattenere l'impeto della favella, e l'esperienza concordando colla ragione mostra di continuo che gli uomini credono di essere liberi solamente per essere dessi conscii delle proprie azioni, rimanendo tuttavia nell'ignoranza quanto alle cagioni che hanno determinato i loro atti, nè punto si accorgono non essere altra cosa i decreti della mente, se non che l'impulso degli appetiti i quali diversamente succedono giusta le varie disposizioni dei corpi. Avvegnachè l'uomo dispone le cose tutte alla norma del proprio affetto, ed oltreciò colui che viene tratto in senso contrario da sentimenti contrastanti non sa ciò ch'egli abbia a volere, mentre chi non è mosso da verun sentimento forte ed efficace lascia piegare or quà, or là le vacillanti sue risoluzioni. E provano con chiarezza i prefati ragionamenti essere di egual natura tanto il decreto della Mente, quanto l'appetenza e la determinazione del corpo, e consistere quelle diverse manifestazioni in una sola

e medesima cosa, la quale pensata sotto l'attributo del pensiero riceve il nome di risoluzione e di *decreto*, e considerata sotto l'attributo dell'estensione e conforme alle leggi del moto e del riposo riceve il nome di *determinazione*, il che sarà in avanti più chiaramente dimostrato. Havvi un'altra cosa cui vorrei primamente avvertire, che nulla può da noi essere operato, giusta il decreto della mente, se non in seguito di un ricordo della memoria. Ad esempio, non possiamo enunciare un qualsiasi vocabolo se non ce lo ha suggerito la memoria; non è in balia della mente il ricordare o l'obbliare a sua posta. Nondimeno viene comunemente creduto poter la mente per solo proprio decreto tacere o proferire le cose da lei ricordate. Però quando sogniamo di favellare, reputiamo che ciò provenga dal libero decreto della mente, pertanto non viene da noi in quel momento articolata veruna parola, o se vengono da noi emesse alcune voci, ciò proviene da un moto spontaneo del corpo. Sogniamo egualmente essere da noi usata reticenza con alcuno alla medesima guisa onde sono da noi taciute in istato di veglia alcune cose in seguito ad una mentale deliberazione; sogniamo alla perfine di eseguire per decreto della mente alcune operazioni alle quali non si attenterebbe l'uomo svegliato, laonde vorrei sapere se vi hanno nella mente due generi di decreti l'uno pei *fantasticanti* l'altro pei *liberi*. Ed a meno che non si voglia al tutto impazzire coll'attribuire alla mente due forme della decisione, sarà forza di concedere che quella risoluzione della mente creduta libera non si distingua dall'imaginazione ossia dalla memoria, nè sia altra cosa se non l'affermazione involuta necessariamente nell'idea percepita (vedi propos. 49ª parte II), e perciò le idee nascono nella mente per la medesima necessità onde vengono percepite dal senso le idee delle esistenze effettive e reali. Laonde, coloro che credono tacere, favellare od operare in forza di un libero decreto della mente, mostrano di sognare cogli occhi aperti.

Proposizione III. Le operazioni della mente sono attive quando derivano da idee adequate, e passive quando provengono da idee inadequate.

Dimostrazione. Il principio costitutivo dell'essenza della mente consiste unicamente nell'idea del corpo concepito per la di lui reale esistenza (propos. 11ª e 13ª parte II), e quell'idea si compone di concetti moltiplici, alcuni adequati, altri inadequati. (Vedi propos. 15ª parte II, più Corollario propos. 38ª parte II e Corollario propos. 29ª parte II). Dunque il concetto che proviene dalla propria natura della mente e del quale ella è cagione prossima deve presentare necessariamente una qualunque idea, sia adequata, sia inadequata. La Mente è passiva allorquando concepisce idee inadequate (propos. 1ª parte III); dunque la condizione attiva della mente viene determinata dalle sole idee adequate, ed ella rimane passiva quando ne sono inadequati i concetti. *C. V. D.*

Scolio. Vediamo di tal maniera che le impressioni passive non si riferiscono alla Mente, se non quando presentano un qualche carattere negativo, cioè quando la Mente agisce qual parte della natura e col concorso di un gran numero di circostanze esteriori, e potrei mostrare che di simil ragione si riferiscono le impressioni passive a tutte le fenomenali esistenze, non meno che alla mente umana, nè poter desse essere diversamente percepite, ma egli è unico mio proposito di restringere la mia disamina ai soli esercizii della mente.

Proposizione IV. *Niuna cosa può essere distrutta se non che da una cagione esteriore.*

Dimostrazione. Appare per sè evidente cotale proposizione, avvegnachè la definizione di qualsivoglia cosa afferma e non nega l'esistenza di essa, cioè ella ne propone e ne stabilisce l'essenza e non la toglie; di tal maniera, allorchè consideriamo un oggetto nelle interne sue condizioni ed in-

dipendentemente da ogni forza esteriore, nulla potremo rinvenire in esso da cui possa risultare il suo disfacimento. *C. V. D.*

Proposizione V. *Quando le cose sono di contrastante natura, cioè quando non possono sussistere in un subbietto medesimo, possono vicendevolmente distruggersi.*

Dimostrazione. Se in un subbietto medesimo potessero ritrovarsi e corrispondere elementi contrastanti, rinchiuderebbe quel subbietto principii che potrebbero reciprocamente distruggersi, il che (per la propos. precedente) è assurdo. *C. V. D.*

Proposizione VI. *Qualsiasi cosa in sè considerata si sforza di perseverare nel suo essere.*

Dimostrazione. Imperciocchè sono le esistenze particolari modalità per le quali gli attributi di Dio vengono espressi con forma determinata e precisa (Corollario proposiz. 25ª parte I); in altri termini elle esprimono i modi onde si dispiega l'essenza di Dio e la sua potenza operativa (proposizione 34ª parte I); perciò niuna cosa può contenere un principio distruttivo che ne tolga l'esistenza (proposiz. 4ª parte III), ed al contrario quell'individuale oggetto combatte ciò che si oppone alla sua esistenza, e quindi (proposizione preced.) adopera ogni sforzo affine di perseverare nella vitale sua condizione. *C. V. D.*

Proposizione. VII. *Il conato dispiegato da qualsiasi individuo al fine di perseverare nel proprio essere, altra cosa non è se non l'attuosa sua essenza.*

Dimostrazione. Proposta una qualsivoglia essenza, ne derivano di necessità alcune conseguenze (propos. 36ª parte I) e queste non possono procedere, se non conformandosi alle determinazioni che derivano necessariamente dalla loro essenziale natura (propos. 29ª parte I). Perciò la forza, il conato di qualsiasi individuo diretto ad una qualsiasi operativa effezione compita di per sè, o coll'altrui concorso; in altri

termini, la forza, il conato pel quale persevera nella propria sua condizione (propos. 6ª parte III) rappresenta unicamente l'attuosa sua essenza. *C. V. D.*

Proposizione VIII. *Il conato per cui un individuo si sforza di perseverare nel suo essere non involge la nozione di un tempo preciso e finito, ma bensì quella di una durazione indeterminata ed indefinita.*

Dimostrazione. Se lo sforzo si riferisse ad un tempo limitato e preciso che determinasse la durazione di quella particolare esistenza, la distruzione di questa sarebbe cagionata dalla medesima forza che la sostenta, il che (propos. 4ª parte III) è assurdo; adunque il conato che sostenta un'individuale esistenza non involge un tempo determinato e definito, e questa se non venisse distrutta (per la medesima propos. 4ª parte III) da una cagione esteriore, perdurerebbe pel continuato effetto della forza che la sostenta; involge adunque quel conato un tempo indefinito. *C. V. D.*

Proposizione IX. *La mente, e quando possiede idee chiare e distinte, e quando le ha inadequate e confuse, continua sempre a perseverare nel suo essere per una durazione indefinita, ed ella è conscia del suo sforzo.*

Dimostrazione. L'essenza della mente presenta un complesso composto alla volta di idee adequate ed inadequate (propos. 3ª parte III); laonde, e per quelle e per queste (propos. 7ª parte III), ella si sforza di perseverare nel suo essere, e ciò (propos. 8ª parte III) durante un tempo indefinito. Ed essendo di necessità conscia la mente dei movimenti del proprio corpo (proposizione 23ª parte II) per le idee delle sue corporali affezioni (proposizione 7ª parte III), viene ad essere conscia del proprio conato. *C. V. D.*

Scolio. Il conato riferito alla mente appellasi *volontà;* ma quando egli insiememente si riporta alla mente ed al corpo, prende l'appellazione di concupimento, ciò che altra cosa non esprime se non l'essenza medesima dell'uomo, dalla

qual natura conseguono le operazioni alla cui effezione trovasi naturalmente disposto. Laonde non vi ha differenza alcuna tra l'appetenza ed il concupimento. Se non che diamo per lo più l'appellazione di concupimento a quell'appetenza di cui siamo conscii, e perciò può essere definito nei seguenti termini: *il concupimento è un'appetenza di cui siamo conscii.* Provano adunque le precedenti considerazioni che non sono diretti gli sforzi, i voleri, le appetenze ed i concupimenti dell'uomo dalla cognizione dei vantaggi e dalla bontà degli oggetti agognati, ma che al contrario vengono da noi giudicate buone e giovevoli le cose da noi volute, appetite e concupite.

Proposizione X. *L'idea che rigetta ed esclude l'esistenza del nostro corpo, non può essere concepita dalla mente, ed anzi è ad essa ripugnante e contraria.*

Dimostrazione. Non può sussistere nel corpo un principio da cui risulti il suo disfacimento (propos. 5ª parte III), quindi desso non può nemmeno esistere in Dio al particolare rispetto della cognizione da lui avuta del nostro corpo (corollario propos. 9ª parte II); in altri termini (propos. 11ª e 13ª parte II) l'idea costitutiva dell'essenza della mente è quella del corpo provveduto di effettiva esistenza; laonde il primo e principale sforzo della nostra mente (propos. 7ª parte III) è l'affermazione dell'esistenza del nostro corpo; perciò l'idea che nega quell'esistenza ripugna ed è contraria alla nostra mente, ecc. *C. V. D.*

Proposizione XI. *Qualsiasi cagione che aumenti o diminuisca, che giovi o nuoca alla potenza operativa del nostro corpo, l'idea di essa accresce o diminuisce, favorisce od impedisce la potenza cogitativa della nostra mente.*

Dimostrazione. Questa proposizione riesce evidente per la propos. 7ª parte II, nonchè per la propos. 14ª parte II.

Scolio. Vediamo in tal guisa andar soggetta la mente a grandi mutazioni e passare successivamente a maggiore od

a minore perfezione, il che ci spiega la varietà dei nostri sentimenti di letizia e di tristezza. Mostrerò in appresso che intendo per *letizia quel sentimento pel quale acquista la mente una maggior perfezione, e per tristezza quello che la fa meno perfetta*. Quindi l' affetto di letizia al simultaneo riguardo della mente e del corpo è da me chiamato *titillazione* od *ilarità*, e la tristezza *dolore o melanconia*. Però vuolsi avvertire che la titillazione ed il dolore vengono risentiti dall' uomo quando una sua parte riceve più delle altre una qualche impressione, mentre quei sentimenti assumono il carattere d' ilarità o di melanconia quando le impressioni ricevute si estendono a tutte le parti della persona. Venne da me spiegato qual cosa sia il Concupimento nello Scolio della propos. 9ª di questa parte; ma oltre ai cotali tre rammentati sentimenti non conosco verun altro affetto che abbia un carattere primario e fondamentale, e dimostrerò in avanti essere secondarii gli altri sentimenti e quindi derivano dessi dai tre precedenti. Avanti di procedere più oltre, mi viene in acconcio di chiarire più distesamente la propos. 10ª di questa parte al fine di mostrare più chiaramente di qual maniera possa un' idea essere contraria ad un' altra.

Abbiamo mostrato nello scolio della proposiz. 17ª parte II, che l' idea costitutiva dell' essenza della mente involge l'esisistenza del corpo per tutta la durazione di esso. Abbiamo veduto di poi conseguire dalle proposizioni svolte nel corollario della proposiz. 8ª parte II e nello scolio susseguente, che dipende unicamente la presente esistenza della nostra mente dall'essere in lei involuta l'attuosa esistenza del corpo. Finalmente abbiamo affermato che la potenza della mente per la quale ella imagina e ricorda le cose dipende eziandio dall'essere (vedi proposiz. 17ª e 18ª parte II e scolio) parimente involuta in essa l'attuosa esistenza del corpo. Risulta da cotali dimostrazioni sparire l'esistenza presente della mente, nè poter più dessa imaginare nè ricordare tostochè ella cessa

dall' affermare l' esistenza presente del corpo. Quando cessa la mente dall'affermare l'esistenza del corpo, e quando cessa egualmente la vita di quel corpo non è punto cagione la mente di tali cessazioni (proposiz. 4ª parte III). Nè ciò dipende altresì dall' aver avuto un incominciamento e dover aver termine l'esistenza del corpo, ma ciò (proposiz. 8ª parte II) vuolsi attribuire ad un' altra idea esclusiva dell' esistenza e del corpo e della mente la quale contrasta coll'idea costitutiva dell' essenza della nostra mente.

Proposizione XII. *La mente procura con ogni possibile sforzo d'imaginare le cose che possono accrescere o favorire la potenza operativa del corpo.*

Dimostrazione. Finchè conserva il corpo umano il sentimento che involge la natura di un qualche corpo esteriore, continua la mente a rappresentarsi quel corpo (proposiz. 17ª, parte II) e per conseguenza (proposiz. 7ª parte II) la mente continuerà a rappresentarsi quel corpo esteriore ed a figurarselo finchè perdura nel corpo quell'affezione che involge la natura di quel corpo esteriore; quindi finchè la mente imagina quelle cose che favoriscono la potenza del nostro corpo, continuano nel corpo quei sentimenti che accrescono o favoriscono la potenza operativa di esso (vedi postul. 1°, parte III) e di rimbalzo trovasi accresciuta o favorita la potenza cogitativa della mente (proposiz. 11ª parte III), quindi (proposiz. 6ª e 9ª parte III) persiste la mente ad isforzarsi a produrre quelle imaginazioni a tal uopo opportune. *C. V. D.*

Proposizione XIII. *Allorchè la mente viene a rappresentarsi le cose che diminuiscono od impediscono la potenza operativa del corpo, essa procura con ogni sforzo di ricordare quelle cose le quali escludono la presenza di quegli ostacoli.*

Dimostrazione. Finchè perdura la mente a rappresentarsi una qualche cosa che diminuisca o restringa la potenza del corpo (come venne dimostrato per la precedente proposizione) persisteranno in essa quelle imaginazioni, finchè le

sovvengano altre rappresentazioni che escludano l'esistenza presente di quella cosa (proposiz. 17ª parte II) cioè (siccome abbiamo or ora dimostrato) la potenza della mente e del corpo continuerà ad essere diminuita od impedita finchè la mente abbia formato altre imagini che tolgano quella restrittiva condizione, e perciò procurerà la mente (proposiz. 9ª parte III) con ogni sforzo di ricorrere ad esse. *C. V. D.*

Corollario. Laonde consegue repugnare la mente a rappresentarsi quelle imagini che diminuiscono od impediscono la sua potenza e quella del corpo.

Scolio. Dai precedenti discorsi intendiamo chiaramente quali cose sieno l'*amore* e l'*odio*. Non è altra cosa l'*amore se non un sentimento di letizia accompagnato dall'idea di una cagione esteriore*, nè altra cosa è l'*odio se non che un sentimento di tristezza accompagnato dall'idea di una cagione esteriore*. Quindi vediamo che colui che ama si sforza necessariamente di rappresentarsi vivamente la persona amata e di conservarne l'imagine, mentre al contrario colui che odia procura con ogni sforzo di rimuovere e di distruggere la rappresentazione dell'oggetto del suo odio. Ma avremo in avanti a trattare più diffusamente cotale argomento.

Proposizione XIV. *Se la mente venne alla volta a ricevere l'impressione di due sentimenti, allorquando di poi ella verrà a risentire uno di essi, le sovverrà di bel nuovo anche l'impressione dell'altro.*

Dimostrazione. Se il corpo umano avrà risentito una volta la simultanea impressione di due corpi, quando la mente verrà di poi a rappresentarsi una di quelle impressioni, essa verrà tosto a ricordare anche l'altra (proposiz. 18ª parte II). Ma le imaginazioni della mente ci dimostrano più le impressioni del nostro corpo, che la natura dei corpi esteriori (coroll. II proposiz. 16ª parte II); dunque se il corpo e per conseguenza la mente avranno risentito due diverse e simultanee impressioni, quando verranno di poi a risentire una

di esse tosto si rinnoverà il sentimento dell'altra. (Vedi definizione 3ª parte III.) *C. V. D.*

PROPOSIZIONE XV. *Una qualsiasi cosa può per accidente essere cagione di letizia, di tristezza o di concupimento.*

DIMOSTRAZIONE. Supponiamo aver ricevuto la mente due simultanee impressioni, una che non accresca nè diminuisca la sua potenza operativa, l'altra di tal natura che possa accrescerla o diminuirla (postul. 1° parte III). Dimostra chiaramente la precedente proposizione che venendo di poi la mente a riconoscere che una di quelle impressioni, per ipotesi, non aumenti, nè diminuisca la sua potenza cogitativa, tosto le sovverrà anche l'impressione di quella cosa che può agire sulla sua potenza cogitativa, cioè (proposiz. 11ª parte III) che può destare in essa i sentimenti di letizia o di tristezza; perciò quella cosa non per sè medesima, ma per accidente sarà cagione di letizia o di tristezza, e si dimostra al modo medesimo poter dessa essere per accidente anche la cagione del concupimento. *C. V. D.*

COROLLARIO. Allorquando impressi da un qualche sentimento di letizia o di tristezza ci sovviene un altro oggetto il quale non sia per nulla la cagione efficiente dell'avuta impressione, questi può nondimeno inspirarci un senso di amore o di odio.

DIMOSTRAZIONE. Da ciò avviene che la mente (proposiz. 14ª parte III) sovvenendole di poi quella cosa, risenta un'impressione di letizia o di tristezza, in altri termini (scolio proposiz. 11ª parte III) che venga accresciuta o diminuita la potenza della mente e del corpo; per conseguenza viene la mente (proposiz. 12ª parte III) a ricercare bramosamente od a respingere (coroll. proposiz. 13ª parte III) una data rappresentazione, cioè (scolio proposiz. 13ª parte III) ad amarla o ad averla in odio. *C. V. D.*

SCOLIO. Quindi intendiamo come accada che sieno da noi amate od odiate alcune cose senza veruna cagione da noi

conosciuta; ma solamente come suol dirsi per *simpatia* od *antipatia*. E dobbiamo tra esse annoverare anche quegli oggetti che somigliano alle cose che sogliono arrecarci letizia o tristezza, siccome lo dimostrerò nella proposizione seguente. So nonpertanto che quegli autori i quali furono i primi ad introdurre i vocaboli di *simpatia* e di *antipatia* hanno voluto significare per essi una qualche proprietà occulta delle cose, ma nondimeno credo esserci permesso di attribuire cotali sentimenti a qualità conosciute e manifeste.

PROPOSIZIONE XVI. *Basterà muoverci ad amore o ad odio verso una cosa la sola sua simiglianza con un oggetto da cui soliamo ricevere impressioni di letizia o di tristezza, benchè essa non sia la cagione efficiente dell' avuta impressione.*

DIMOSTRAZIONE. L' oggetto che rassomiglia ad una cosa che ha eccitato in noi un sentimento di letizia o di tristezza, rinnovandosi nella mente (propos. 14ª parte III) l' avuta impressione ogni qualvolta ella si rappresenta quell' oggetto che l' ha commossa, alla medesima guisa la cosa simigliante sarà accidental cagione della riproduzione dell' originario sentimento (propos. 15ª parte III); perciò quantunque quella fortuita rassomiglianza non sia la causa efficiente del nostro sentimento (corollario precedente), non pertanto ella desterà in noi un senso di amore o di odio. *C. V. D.*

PROPOSIZIONE XVII. *Se una cosa che suole produrre in noi un sentimento di tristezza viene da noi imaginata qual simigliante ad un' altra, la quale soglia muovere in noi una forte impressione di letizia, saremo condotti ad avere simultaneamente quella cosa in amore ed in odio.*

DIMOSTRAZIONE. Venendo a rappresentarci un oggetto qual cagione di tristezza siamo mossi verso di esso da un sentimento di odio (scolio propos. 13ª parte III), ed al contrario se quell' oggetto medesimo rassomigliasse ad una cosa che suole procurarci una vivissima impressione di letizia saremo disposti ad amarlo (propos. precedente) ed in tal

guisa verrebbe un oggetto medesimo ad ispirarci ed amore ed odio. *C. V. D.*

Scolio. La disposizione della mente *prodotta dalla presenza di due sentimenti contrarii* riceve il nome di *fluttuazione* quando si riporta agli affetti, ed è *dubitanza* quando si rivolge alle rappresentazioni dell' imaginazione (scolio proposizione 44ª parte II), nè vi ha una essenziale differenza tra la fluttuazione dell' animo e la dubitanza se non in ragione della maggiore o minore intensità. Vuolsi però avvertire aver io nella precedente proposizione riportate le fluttuazioni dell' animo a quelle originarie cagioni le quali o per forza loro propria, o per accidente promuovono la diversità degli affetti. E quella disamina venne da me intrapresa al fine di agevolare l' intendimento delle precedenti considerazioni, e non già perchè io volessi negare che le fluttuazioni dell'animo non provengano per lo più da un oggetto preciso, cagione efficiente della descritta alternanza. Avvegnachè il corpo umano (postulato 1° parte II) è composto di elementi individui di diversa natura, e perciò (assioma 1° dopo il lemma 3°, dopo la propos. 13ª parte II) l' uomo può ricevere da un solo e medesimo corpo impressioni in molti e diversi modi determinate, ed all' incontro potendo una cosa essere impressionata di molte maniere, ne consegue che una sola e medesima parte del corpo può anch' essa ricevere impressioni diversissimamente modificate. Dalle quali ragioni possiamo comprendere facilmente come da uno stesso e medesimo obbietto possiamo ricevere molte e contrastanti impressioni.

Proposizione XVIII. *Quando l' uomo viene a figurarsi l' imagine di una cosa passata o da avvenire egli ne riceve un' impressione di letizia e di tristezza al tutto simigliante a quella prodotta in lui dall' imagine di una cosa presente.*

Dimostrazione. Per tutto quel tempo ove l' uomo rimane sotto l' impressione di una occorsa imagine, l'oggetto di essa

quantunque non significhi una cosa reale ed esistente, gli si rappresenta qual reale ed effettivo (propos. 17ª parte II e suo corollario), ned è da lui riferita la ricevuta impressione ad un qualsiasi tempo determinato, a meno che quella imaginazione non si riporti assolutamente ad un tempo preciso, preterito o futuro (scolio propos. 44ª parte II). Perciò la figurata imagine in sè considerata sussiste invariatamente a qualsivoglia tempo si riporti, futuro, passato o presente (corollario 2° propos. 16ª parte II). La disposizione del corpo o l'impressione da esso ricevuta resta dunque medesima a qualsiasi tempo venga riportata, rimanendo inalterata la rappresentazione delle cose, sia ella preterita, futura o presente; laonde l'affetto di letizia o di tristezza persiste nella sua interezza al rispetto di qualsivoglia tempo preterito, futuro o presente. *C. V. D.*

Scolio I. Qui viene da me nominata preterita o futura quella cosa di cui abbiamo ricevuto o saremo a ricevere l'impressione.

Ad esempio, un oggetto può esserci stato in passato od esserci al presente di conforto, come eziandio può averci arrecato nocumento o cagionarcelo al presente ecc. Coll'imaginarci di tal guisa quella cosa ne è al tempo medesimo da noi affermata l'esistenza, cioè non riceve il corpo nessun'altra impressione che escluda quell'esistenza, e perciò (propos. 17ª parte II) il corpo riceve dall'imagine di quella cosa un'impressione non diversa da quella cagionata dalla presenza effettiva della cosa medesima. Egli è fuor di dubbio che gli uomini avvisati ed esperti si trovino le più volte dubbiosi ed irresoluti rispetto alle cose future o passate, e rimanga sospeso il loro giudizio circa alla verità del fatto da essi considerato (scolio propos. 44ª parte II); ed è cagionata quell'incertezza dalla incostanza degli affetti prodotti da imagini di consimile natura; di tal maniera rimangono conturbate le menti dalle successive imaginazioni

finchè non venga il fatto ad accertarle ed a toglier ogni dubitanza.

Scolio II. Dimostrano i prefati discorsi in che consistano la *speranza*, il *timore*, la *sicurezza*, la *disperazione*, il *gaudio* ed il *rimordimento della coscienza*. È la *speranza un incostante sentimento di letizia prodotto dall'imagine di una cosa futura o preterita del cui successo vassi tuttora dubitando ;* al contrario è *il timore un' incostante tristezza cagionata anch' essa dalla dubbiosa ed alternante rappresentazione di un avvenimento futuro*. Tolta in quei sentimenti la dubitanza cambierassi la speranza in *sicurezza* e si rivolgerà il timore in *disperazione*, venendo in tal modo effettivamente accertata la *letizia* o la *tristezza* cagionata dall' imagine delle cose *temute* o *sperate*. La *gioja* consiste *nel sentimento di letizia cagionato dall'ottenuta effettuazione di un avvenimento sperato di cui erasi primamente dubitato;* e finalmente *il rimordimento della coscienza è un sentimento di tristezza opposto al gaudio*.

Proposizione XIX. *L' uomo si contrista allorchè si rappresenta la distruzione di un oggetto amato, e si rallegra quando è accertato della conservazione di esso.*

Dimostrazione. La mente si sforza a tutto suo potere di rappresentarsi quelle cose che accrescono o favoriscono la potenza operativa del corpo (propos. 12ª parte III) cioè (scolio della medesima propos.) quelle che ricordano le cose amate. L' imaginazione viene favorita da quelle rappresentazioni che affermano l' esistenza del proposto oggetto, ed al contrario è ristretta od impedita da quelle che ne escludono l' esistenza (propos. 17ª parte II). Dunque le rappresentazioni di quelle cose che affermano l'esistenza della cosa amata favoriscono lo sforzo della mente diretto a figurarsi quelle rappresentazioni; in altri termini (scolio propos. 11ª parte III), esse producono nella mente un sentimento di letizia, mentre al contrario quelle imagini che escludono tale esistenza indeboliscono l' azione della mente, ed introdu-

cono in essa (scolio medesimo) un sentimento di tristezza. Di tal guisa sarà contristata la mente quando si rappresenterà la distruzione della cosa amata. *C. V. D.*

Proposizione XX. *Si allegrerà colui che si figura la disparizione di una cosa odiosa.*

Dimostrazione. La mente (propos. 13ª parte III) si adopera a tutta possa per rappresentarsi ciò che toglie od esclude l'esistenza delle cose che affievoliscono od inciampano la potenza operativa del corpo, cioè (scolio della medesima proposizione) ella dispiega ogni sforzo per rimuovere dal pensiero l'esistenza delle cose da lei odiate. Laonde l'imagine che esclude l'esistenza della cosa avversata favorisce quello sforzo della mente (scolio propos. 11ª parte III) e le cagiona un sentimento di letizia. Dunque verrà ad allegrarsi colui che si rappresenterà la distruzione di una cosa odiata. *C. D. V.*

Proposizione XXI. Colui che si rappresenta l'oggetto amato in istato di letizia o di tristezza risentirà anch'egli letizia o tristezza, e quindi nel subbietto amante saranno entrambi quei sentimenti maggiori o minori, secondo l'intensità di essi nell'oggetto amato.

Dimostrazione. Le imagini delle cose (come lo abbiamo dimostrato per la propos. 19ª parte III) che suppongono l'esistenza dell'oggetto amato, favoriscono lo sforzo per cui la mente procura di rappresentarselo. La letizia afferma l'esistenza dell'oggetto amato, tanto più vivamente quanto è maggiore l'affetto, avvegnachè è quel sentimento (scolio propos. 11ª parte III) un veicolo che ci conduce a maggior perfezione. Adunque il raffigurarsi la letizia dell'oggetto amato favorisce nell'amante lo sforzo della mente, cioè (scolio propos. 11ª parte III) infonde in lui un sentimento di letizia tanto più vivace, quanto l'impressione corrispondente si sarà dimostrata con maggiore vivezza nella cosa amata, e ciò si riferisce alla prima parte della proposizione. Di poi

venendo una cosa amata a risentire tristezza, si sforza la mente ad allontanare la rattristante imagine, e ciò tanto più, quanto sarà maggiore quella tristezza (pel medesimo scolio propos. 11ª parte III). Laonde (propos. 19ª parte III) colui che si rappresenterà in istato di tristezza l'oggetto amato ne risentirà tosto un sentimento consimile, e ciò tanto più fortemente quanto sarà più gagliardo il suo affetto. *C. V. D.*

Proposizione XXII. *Venendo a rappresentarci una persona che arrechi letizia all'oggetto da noi amato, proveremo al suo riguardo un sentimento di affettuosa benvoglienza, ed al contrario imaginando essere qualcuno cagione di tristezza all' oggetto amato, quegli ci verrà in odio.*

Dimostrazione. Colui che reca letizia o tristezza all' oggetto da noi amato, ci comunica i medesimi sentimenti quando ci figuriamo la letizia o la tristezza della persona amata (propos. precedente.) Quei sentimenti sono supposti essere da noi risentiti per l'effetto di una cagione esteriore; dunque (scolio propos. 13ª parte III) rappresentandoci essere qualcuno autore della letizia o della tristezza della persona amata, risentiremo a di lui riguardo un'impressione di odio o di amore. *C. V. D.*

Scolio. La proposizione 21ª ci dimostra in che consista la *commiserazione*, il qual sentimento può essere da noi definito: la *tristezza prodotta dalla considerazione di un danno accaduto ad altri.* Però non saprei qual nome speciale attribuire a quella letizia eccitata dalla considerazione di un altrui vantaggio. Nomineremo *favore il sentimento ispirato da chi ha beneficato* una persona a noi cara, ed all' incontro quell'iroso sentimento provocato in noi da un atto nocivo a quell'oggetto riceverà il nome di *indignazione.* E finalmente vuolsi avvertire che non si restringe la nostra commiserazione al solo rispetto delle persone da noi particolarmente amate (il quale sentimento venne considerato nella precedente proposizione 21ª); egli comprende altresì quei rispetti che si ri-

feriscono a persone verso le quali non risentiamo veruna speciale predilezione, purchè sieno da noi considerate quali nostri simili (e ciò verrà da noi più avanti dimostrato); perciò viene da noi favorito chi beneficò il nostro simile ed avuto in disdegno chi gli ha recato nocumento.

Proposizione XXIII. *Si allegrerà l'uomo nel rappresentarsi la tristezza di una persona odiata, ed al contrario si contristerà figurandosela lieta e giuliva, e cotali impressioni saranno più gagliarde o più miti secondo il grado maggiore o minore dell'amore o dell'odio risentiti.*

Dimostrazione. L'imagine di una persona odiata viene respinta e distrutta dalla nostra imaginazione in modo tanto più risoluto quanto è maggiore la tristezza di cui ci è cagione (scolio propos. 11ª parte III). Adunque l'uomo risentirà letizia (proposiz. 20ª parte III) nel rappresentarsi la tristezza dell'inimico, e quella sarà tanto più viva quanto sarà in lui maggiore quel sentimento; e ciò si riferisce al primo punto della proposizione. Passando alla Seconda Parte, la letizia pone ed afferma altresì l'esistenza della persona impressa di letizia, e ciò tanto più vivamente quanto è maggiore la pensata letizia (scolio medesimo della propos. 11ª parte III). Rappresentandosi alcuno la letizia di una persona odiosa, cotale imagine restringerà la potenza del suo conato (proposizione 13ª parte III), il che significa essere affetto di un sentimento di tristezza colui che (propos. 11ª parte III) sente l'impressione dell'odio, ecc. *C. V. D.*

Scolio. Cotale letizia non può essere concepita qual sentimento saldo e fermo esente dal travaglio dell'animo. Imperocchè (siccome sarò tosto a dimostrarlo nella propos. 27ª di questa parte) quando l'uomo si rappresenta contristato un suo simile deve risentirne del pari il doloroso contraccolpo, e succederà il sentimento contrario quando se lo figurerà affetto dell'impressione di letizia. Ma qui viene da noi considerato unicamente il sentimento di odio.

PROPOSIZIONE XXIV. *Quando ci rappresentiamo qualcuno cagionare letizia ad una persona odiata viene anch' egli ad esserci odioso. Ove al contrario ce lo figuriamo esserle cagione di tristezza ci sentiamo per lui amorevolmente disposti.*

DIMOSTRAZIONE. Si dimostra in modo conforme ai ragionamenti dichiarati nella proposizione 22ª cui sarà d'uopo rileggere.

SCOLIO. Questi sentimenti ed altri consimili hanno per naturale principio il sentimento di *odio che dispone l' uomo a rallegrarsi del male altrui ed a rattristarsi del suo bene.*

PROPOSIZIONE XXV. *È perpetua tendenza dell' uomo di rappresentarsi ed aver per vere le cose atte a procurare letizia a sè ed alla persona amata, ed a respingere e negare quanto possa esser ad essi cagione di tristezza.*

DIMOSTRAZIONE. Nel figurarci la persona amata qual compresa di letizia o di tristezza veniamo ad essere partecipi della medesima disposizione (propos. 21ª parte III), in allora la mente si affatica a rappresentarsi ciò che le reca letizia (propos. 17ª parte II e suo corollario), rigettando al contrario quelle imagini che la possono rattristare (proposizione 13ª parte III); dunque è l' uomo disposto ad accogliere quanto possa recare letizia a sè ed alla persona amata, ed all'opposto a respingere ogni contraria figurazione. *C. V. D.*

PROPOSIZIONE XXVI. *Siamo naturalmente disposti a credere ed affermare quelle cose che possono recare tristezza alla persona da noi odiata, ed a rifiutare credenza a quelle che la possano rallegrare.*

DIMOSTRAZIONE. Consegue questa proposizione dalla proposizione 23ª, siccome la precedente risulta dalla proposizione 21ª di questa parte.

SCOLIO. Vediamo pei precedenti discorsi di qual maniera venga l' uomo condotto a giudicare di sè e delle persone amate troppo favorevolmente ed oltre alle reali loro condizioni, nonchè ad apprezzare al di sotto del loro merito le

persone che gli sono odiose. È *superbia* quell'illusione per la quale l'uomo presume troppo altamente di sè, ed essa è una forma di deliramento per la quale l'uomo viene a sognare con occhi aperti che si estenda la sua potenza all'intiero campo delle sue fantasticazioni, la quale imaginaria potenza è da lui avuta qual reale ed effettiva, ed egli ne esulta per tutto quel tempo ove non gli occorrono quelle imaginazioni che possano contraddire il suo sentimento e che gli dimostrano i veri limiti del suo potere. È dunque la *superbia un sentimento di letizia prodotto dall'eccessiva stima di sè medesimo.* Dimandasi *inconsiderata estimazione quel sentimento di letizia prodotto dal giudizio troppo favorevolmente ed oltre ai giusti limiti concepito delle qualità di qualcuno, ed è disdegno o disprezzo l'ingiusto ed insufficiente apprezzamento dei meriti altrui.*

PROPOSIZIONE XXVII. *Allorquando un nostro simile che ci è indifferente viene a ricevere una qualche impressione siamo condotti a provare un analogo sentimento.*

DIMOSTRAZIONE. Le imagini delle cose sono impressioni del corpo umano, le idee delle quali ci rappresentano i corpi esteriori (scolio propos. 17ª parte II), e (propos. 16ª parte II), quelle idee involgono insiememente la natura del nostro corpo e la natura presente del corpo esteriore. Perciò se la natura di un corpo esteriore rassomiglia a quella del nostro corpo, tosto l'idea del corpo esteriore da noi imaginato involgerà per l'avuta conformità un'eguale disposizione del nostro corpo, e per conseguenza nel figurarci un nostro simile qual affetto da una qualche impressione, quella figurazione medesima esprimerà la nostra partecipanza all'impressione avuta dal nostro simile. Dunque nel rappresentarci l'impressione del nostro simile veniamo noi pure a risentirne una simigliante. Ma quando quel nostro simile è da noi avuto in odio risentiamo un'impressione diversa ed opposta (propos. 23ª parte III) a quella da lui sentita. *C. V. D.*

Scolio. Cotale imitazione degli affetti, allorquando si riferisce ad un sentimento di tristezza, appellasi *commiserazione* (circa alla quale vedi lo scolio propos. 22ª di questa Parte), e prende il nome di *emulazione* allorchè ha riguardo ad *un concupimento suscitato in noi per la rappresentazione di un nostro simile che agogni al medesimo fine da noi propostoci.*

Corollario I. Rappresentandoci un nostro simile a noi indifferente recar altrui letizia ci sentiamo disposti ad amarlo, ed avremo in odio la persona cui ci figuriamo esser cagione dell' altrui tristezza.

Dimostrazione. Ciò si dimostra per la proposizione precedente, siccome la propos. 22ª per la propos. 21ª.

Corollario II. La persona da noi commiserata non può inspirarci odio, poichè la sua miseria ci è cagione di tristezza.

Dimostrazione. Imperocchè se l' avessimo in odio verremmo ad allegrarci della sua tristezza (prop. 23ª parte III), il che sarebbe contrario alla proposta ipotesi.

Corollario III. Saremo disposti ad efficacemente adoperarci affine di sollevare dall'afflizione la persona da noi commiserata.

Dimostrazione. Il fatto che rattrista una persona da noi commiserata promuove in noi un consimile sentimento (proposizione precedente), laonde saremo disposti a rappresentarci quelle circostanze che possono togliere l' esistenza di quella cagione di tristezza, ossia assiduamente procureremo di rappresentarcene l'annientamento (propos. 13ª parte III), vale a dire (scolio propos. 9ª parte III) ci sentiremo inclinati a togliere quella cagione, e ci sforzeremo di sollevare dall' afflizione la compianta persona. *C. V. D.*

Scolio II. Cotale voglia di beneficare, prodotta dalla brama di sovvenire alle persone da noi compassionate, appellasi *benvoglienza*, ed essa consiste *nel desiderio inspirato da commiserazione*. Però egli è d'uopo ricorrere allo scolio

della proposizione 22ª parte III circa all'amore od all'odio verso coloro che hanno beneficato o danneggiato il nostro simile.

Proposizione XXVIII. *L'uomo procura di figurarsi quegli avvenimenti atti a letificarlo, ed al contrario si adopera efficacemente a rimuovere e ad annientare quelle rappresentazioni che lo rattristerebbero.*

Dimostrazione. Quelle cose cui ci figuriamo esserci cagione di letizia (propos. 12ª parte III) vengono da noi assiduamente imaginate, e ce le rappresentiamo (propos. 17ª parte II) quali oggetti reali ed effettivi. Ma lo sforzo della mente e la sua potenza cogitativa corrispondono in modo eguale e simultaneo collo sforzo del corpo e colla potenza operativa di esso (siccome chiaramente risulta dal corollario della propos. 7ª e dal corollario della propos. 11ª parte II). Adunque l'uomo procura a tutta possa di effettuare il bramato avvenimento, vale a dire (ciò che è una cosa istessa per lo scolio della propos. 9ª di questa parte) di vivamente rappresentarselo, e ciò ha riguardo alla prima parte della proposizione. Quindi ci rallegreremo col figurarci la distruzione dell'oggetto da noi reputato cagione di tristezza, cioè dell'oggetto odiato, perciò siamo disposti a procurarne l'annientamento; in altri termini, ci sforzeremo di rimuoverlo dal pensiero e di non più rappresentarcelo, e ciò si riferisce alla seconda parte della proposizione. Adunque tuttociò che ci conduce a letizia ecc. *C. V. D.*

Proposizione XXIX. *Siamo disposti a rivolgere ogni nostro sforzo per eseguire le azioni tenute da altrui premunzii di letizia* *, *ed al contrario saranno da noi avversate quelle operazioni che ci figuriamo essere agli uomini ripugnanti ed odiose.*

Dimostrazione. Col rappresentarci una qualche cosa amata od avuta in odio dagli uomini (propos. 27ª di questa parte)

* Con ciò si riferisce ad uomini liberi di ogni particolare affezione.

verremo ad amarla o ad avversarla; laonde (per la precedente proposizione) procureremo di operare quelle cose cui ci figuriamo essere amate dagli uomini e da essi favorevolmente ricevute. *C. V. D.*

Scolio. Quello sforzo di operare un'azione o di astenersene in vista di compiacere agli uomini viene detta *ambizione*, particolarmente quando procuriamo di piegarci al tutto ai voleri del volgo anche col nostro o coll'altrui discapito; negli altri casi quel sentimento di arrendevolezza merita il nome di *umanità*. Di poi quel sentimento di soddisfazione cagionato da un'azione altrui cui ci rappresentiamo qual utile o piacevole è da me chiamata *lode*, mentre al contrario do il nome di *vituperio* all'affetto promosso da un'azione dannosa ed invisa.

Proposizione XXX. *Allorquando qualcuno viene ad operare una cosa ch'egli si figura qual cagione dell'altrui letizia, ne proverà un sentimento di letizia congiunto coll'idea dell'essere la propria persona cagione di quella letizia, vale a dire egli rimirerà sè medesimo con un senso di letizia; quando al contrario si rappresenterà una propria azione qual cagione dell'altrui tristezza, riguarderà la propria persona con un sentimento di biasimo e di tristezza.*

Dimostrazione. Colui che saprà di avere cagionato altrui letizia o tristezza (proposiz. 27ª parte III) proverà anch'egli un consimile sentimento. Per essere l'uomo conscio di sè per le affezioni che lo hanno determinato ad operare, quegli che avrà eseguito azioni cui si figurerà essere altrui giovevoli, risentirà un'impressione di letizia accompagnata dall'idea della propria persona qual cagione della prodotta utilità, e ne proverà un lieto compiacimento, mentre al contrario ecc. *C. V. D.*

Scolio. Per essere l'amore un sentimento di letizia (scolio propos. 13ª, parte III) accompagnato dall'idea di una cagione esteriore, e l'odio un senso di tristezza parimenti

accompagnato dall'idea di una cagione esteriore, saranno ambo quei sentimenti forme dell' amore e dell' odio. Riferendosi l' amore e l' odio ad oggetti esteriori, saranno quegli affetti da noi significati con nomi particolari; vale a dire la letizia accompagnata dall' idea di una causa esteriore appellerassi *gloria* o vanto borioso, ed il senso di tristezza accompagnato del pari dall' idea di una cagione esteriore avrà il nome di *pudore* o di vergognosa rattenutezza. Qui debbesi intendere che si producano quei sentimenti di letizia o di tristezza allorchè l'uomo crede di esser lodato o vituperato. Chiamerò *acquiescenza* il compiacimento inspirato dalle proprie azioni, e darò il nome di *pentimento* all' affetto contrario prodotto da un' impressione di tristezza. Può eziandio avvenire che sia (coroll. propos. 17ª parte II) al tutto imaginaria la letizia di cui l' uomo si reputa esser cagione ad altrui, perchè in seguito della naturale disposizione dell' uomo a magnificare le proprie azioni (propos. 25ª di questa parte) succede di leggieri che il glorioso divenga superbo, e ch'egli si infinga di riuscir grato ad ognuno, quando egli è a tutti molesto ed istucchevole.

Proposizione XXXI. *Allorchè ci figuriamo essere da altri amato, concupito od odiato un oggetto da noi amato, concupito od avuto in odio, verrà in noi raffermato il sentimento avuto verso quell'oggetto medesimo; ma quando ci figuriamo essere altri disposti verso quell' oggetto in modo opposto o diverso dal proprio nostro sentire, rimarrà irresoluta ed ondeggiante la nostra disposizione verso quell'oggetto medesimo.*

Dimostrazione. La sola credenza che sia amato da qualcuno un qualsiasi oggetto, ci dispone ad avere a suo riguardo un sentimento di amore (propos. 27ª parte III). E supponendo essere da noi amato un dato oggetto per proprio nostro impulso, allora viene il consenso altrui ad accrescere il nostro amore e ad aggiungergli fermezza. Del pari saranno in noi rinforzati per consenso altrui i sensi di

malvoglienza e di odio da noi provati (per la medesima proposizione). E supponendo che persista il sentimento di amore nonostante l' altrui opposizione, saremo spinti al medesimo tempo da due movimenti contrarii di amore e di avversione (scolio proposiz. 17ª parte III), e si troverà il nostro animo fluttuante ed irresoluto in mezzo ad affetti contrastanti. *C. V. D.*

Corollario. Quindi, come eziandio dalla proposiz. 28ª di questa parte, consegue esser l' uomo naturalmente inclinato a comunicare per quanto egli possa ad altri gli affetti di amore o di odio da lui sentiti verso una data persona, donde i versi del poeta:

« *Amanti, ci sono comuni le speranze ed i timori; ed è ferreo*
» *il cuore che non tralascia di amare ciò che è dall' altro*
» *ributtato.* »

Scolio. Cotale viva ed assidua disposizione dell' uomo a volere che altri venga a partecipare ai propri sentimenti di amore e di avversione è realmente *ambizione* (scolio proposiz. 29ª parte III); laonde vediamo essere ciascuno naturalmente disposto a volere che vivano gli altri alla norma del di lui ingegno, abbenchè sia cosa manifesta che, se tutti vivessero di egual maniera, riuscirebbero gli uni agli altri di grave impedimento, ed in tal guisa col voler ottenere le lodi dell' universale, l' uomo ad altro non riesce se non che a fomentare i contrasti e le inimicizie.

Proposizione XXXII. *Allorquando l' uomo si figura essere da qualcuno goduta una cosa la quale non può essere posseduta se non che da un solo, procurerà con ogni sforzo di opporsi a quella esclusiva possessione.*

Dimostrazione. Perciò solo che ci rappresentiamo essere goduta da qualcuno una cosa (proposiz. 27ª parte III e suo primo corollario) saremo disposti a procacciarcene il godimento e (conforme alla proposta ipotesi) verremo a voler opporci a quella letizia goduta dal posseditore, e (proposi-

zione 28ª parte III) saremo disposti a contrastargliene la padronanza. *C. V. D.*

Scolio. Vediamo di tal guisa come la natura disponga gli uomini ad un tempo istesso ed a commiserare gli afflitti ed i disgraziati, e ad invidiare i prosperi e gli avventurati, e ciò (per la proposiz. precedente) con tanto maggior impeto quanto ci figuriamo maggiori i vantaggi da noi ambiti. Quindi vediamo risultare dalla propria condizione dell'umana natura, che se essa dispone gli uomini ad essere misericordiosi, li rivolge egualmente all'invidia ed all'ambizione. Osserviamo finalmente essere cotale disposizione ogni giorno confermata dall'esperienza, e ciò ci appare chiaramente quando ricordiamo i primi anni della nostra vita. Imperocchè ci dimostra l'esperienza che i fanciulli il cui corpo rimane di continuo come in equilibrio, sono mossi al riso od al pianto allorchè vedono altri ridere o piangere; nonchè gli vediamo sempre pronti ad imitare le altrui operazioni, siccome eziando a concepire tostamente quelle cose cui vedono recare ad altri diletto; pertanto egli è d'uopo ricordare, siccome lo abbiamo dimostrato, essere le imagini delle cose che si affacciano alla mente altrettante disposizioni del corpo; ossia significare desse le modificazioni pelle quali il corpo riceve le impressioni delle cause esteriori che lo determinano ad eseguire tali o tali operazioni.

Proposizione XXXIII. *Allorquando amiamo un oggetto a noi simile, si rivolge ogni nostro sforzo a procurare che sia da esso contraccambiato il nostro sentimento.*

Dimostrazione. Procuriamo a tutta possa di rappresentarci la persona amata di preferenza ad ogni altro oggetto (proposiz. 12ª parte III). Adunque trattandosi di un oggetto a noi simile procureremo di essergli cagione di una letizia (proposiz. 29ª parte III) accompagnata dall'idea della propria nostra persona, il che vale a dire (scolio prop. 13ª parte III) procureremo che desso corrisponda al nostro sentimento.

Proposizione XXXIV. *Quanto è più vivo il sentimento cui imaginiamo sussistere a nostro riguardo nella persona amata, tanto più viene accresciuto il glorioso compiacimento da noi sentito.*

Dimostrazione. Tende ogni nostro sforzo ad ottenere per quanto possiamo (proposiz. precedente) dall' oggetto amato la corrispondenza del nostro affetto, vale a dire (scolio proposiz. 13ª parte III) è nostro intento che l'oggetto amato risenta un'impressione di letizia accompagnata dall'idea della nostra persona. Di tal guisa più ci rappresentiamo accresciuta la letizia da noi prodotta sulla persona amata, più viene a dispiegarsi a quel riguardo il nostro sforzo (proposiz. 11ª e scolio parte III) ed aumentasi la nostra letizia, e più sarà viva quella letizia, più altamente sarà da noi valutato il proprio nostro merito (proposiz. 30ª parte III). Dunque col rappresentarci maggiore l'affetto da noi ispirato più ne saremo rallegrati, e verrà accresciuta (scolio proposiz. 30ª) al proprio nostro riguardo la gloriosa compiacenza. *C. V. D.*

Proposizione XXXV. *Allorchè l' uomo si rappresenta la persona amata di cui possedeva solo l'affetto, stretta verso altri di eguale o maggiore vincolo affettuoso, sarà mosso da odio verso di essa ed invidierà colui che gli viene anteposto.*

Dimostrazione. Più vivo si rappresenterà l' uomo l' affetto da lui inspirato alla persona amata, sarà maggiore in lui la sua gloriosa compiacenza (proposiz. precedente) e (scolio proposiz. 30ª parte III) l' avutane letizia; perciò (proposiz. 28ª parte III) egli sarà naturalmente disposto a rappresentarsi più stretti i vincoli che a lui congiungono la prediletta persona, e quel sentimento sarà vieppiù favorito e fomentato allorquando egli si figurerà essere da altri concupito l' oggetto del suo amore (proposiz. 31ª parte III). Lo sforzo dispiegato ed il concupimento sentito verso la persona amata sarà indebolito e ristretto nell' uomo allor-

quando gli si affaccierà alla volta l'imagine di quella persona e quella del suo competitore: dunque (scolio proposiz. 11ª parte III) egli sarà compreso di tristezza accompagnata dall'idea dell'oggetto amato qual cagione del suo dolore, e si rappresenterà insiememente l'imagine del competitore; quindi (scolio proposiz. 13ª parte III) avrà in odio la cosa amata, ed a quel sentimento si aggiungerà avversione pel sorvenuto rivale (corollario proposiz. 15ª parte III) di cui egli invidierà la gioia (proposiz. 23ª parte III) dell'ottenuto amore. *C. V. D.*

Scolio. Chiamasi Gelosia quel sentimento composto di Amore e di Invidia il quale produce nell'animo una fluttuazione cagionata dai due contrastanti impulsi di amore e di odio ai quali si aggiunge l'imagine della persona invidiata. Si accrescerà l'odio verso la persona amata in ragione della letizia provata dal geloso nel tempo ove soleva esser reciproco l'affetto, e sarà fomentato eziandio quando questi si rappresenterà l'amore portato dalla sua prediletta ad un'altra persona. Imperocchè il suo odio verso colui si riverserà anche sulla persona amata allorchè gli sovverrà l'imagine della letizia cagionata da essa all'odiato competitore (proposiz. 24ª parte III), ed accrescerassi in lui il livore quando (corollario proposiz. 15ª parte III) si rappresenterà quella femmina congiunta al rivale nella forma consueta degli amorosi trattenimenti, ed in tal guisa egli si figurerà quella femmina abbandonarsi alle altrui voglie, e sarà contristato non solamente per esserne impedito il conseguimento delle proprie brame, ma eziandio si accrescerà la sua indegnazione rappresentandosi quella femmina turpemente contaminata per atti vergognosi ed osceni, e gli riuscirà pur dolorosa la privazione delle grate accoglienze a cui era costumato, e come saremo tosto a dimostrarlo se ne accrescerà il suo cordoglio.

Proposizione XXXVI. *Ricordando l'uomo il diletto da lui*

una volta provato, brama di rinnovarlo colle medesime circostanze che accompagnavano primamente il sentito piacere.

Dimostrazione. Tutte le cose che accompagnavano un sentito diletto saranno all'uomo per accidente ed indirettamente cagione di letizia (proposiz. 15ª parte III) ed egli (proposiz. 28ª parte III) bramerà di rinvenirle insieme alla persona che lo ha dilettato, cioè bramerà il possedimento dell' oggetto amato in mezzo alle circostanze medesime che accompagnavano il primo suo piacere. *C. V. D.*

Corollario. Di tal maniera si contristerà l'amante allorchè riconoscerà mancargli una delle anzidette circostanze.

Dimostrazione. Imperocchè accorgendosi che gli difetta una di quelle circostanze, gli sovverrà tosto un'idea che rende incompleta l' imagine della cosa amata. Portandolo il suo amore a rappresentarsi l' oggetto amato accompagnato da quelle circostanze (proposiz. precedente) verrà a rattristarsi (proposiz. 19ª parte III), accorgendosi della mancanza di una di esse. *C. V. D.*

Scolio. Cotale sentimento di tristezza prodotto dall' allontanamento di una cosa amata appellasi *desiderio.*

Proposizione XXXVII. *Il concupimento ossia la tristezza o la letizia cagionate da odio o da amore, è più o meno vigoroso in ragione dell' intensità dell' affetto che lo ha promosso.*

Dimostrazione. La tristezza scema o restringe (scolio proposiz. 11ª parte III) la potenza operativa dell' uomo, cioè (proposiz. 27ª parte III) essa affievolisce ed impedisce l' esercizio di quella forza dispiegata dall' uomo affine di perseverare nel suo essere; laonde (proposiz. 5ª parte III) una tale disposizione contrasta a quello sforzo, perciò l'uomo compreso da tristezza procura a tutta possa di rimuoverla e di liberarsene. E viene di necessità (per la definizione della tristezza) che l' uomo si sforzi di rimuovere quella tristezza con un' energia proporzionata all' intensità di quel sentimento; dunque più sarà grave la tristezza più si sfor-

zerà l'uomo di rimuoverla e discacciarla, cioè (scolio proposiz. 9ª parte III) si accrescerà in lui la brama di liberarsene. Laonde (scolio medesimo della proposiz. 11ª parte III) siccome la letizia accresce e favorisce la potenza operativa dell'uomo, sarà facile di dimostrare, per gli argomenti medesimi, che l'uomo animato da letizia null'altro brami che di conservarla, e sarà in lui tanto più viva quella brama, quanto è più intensa la letizia da lui provata. Finalmente per essere l'odio e l'amore affezioni di letizia o di tristezza, ne risulta della medesima maniera che il conato, l'appetenza, il concupimento prodotti dall'odio o dall'amore saranno maggiori in ragione dell'intensità dell'uno o dell'altro di quei sentimenti. *C. V. D.*

Proposizione XXXVIII. *Allorchè incomincia l'uomo ad avere in odio una persona da lui primamente amata, e quindi giunge a distruggere l'antico affetto, egli sarà condotto in una occasione medesima ad odiarla più veementemente che s'egli non l'avesse giammai amata.*

Dimostrazione. Perciocchè allorquando viene l'uomo ad avere in odio la persona amata, egli vede annientarsi in lui quei piacevoli sentimenti cui egli non avrebbe ottenuto senza il sentito amore. Avvegnachè è l'amore un sentimento di letizia (scolio proposiz. 13ª parte III) cui l'uomo procura a tutta possa di conservare (proposiz. 28ª parte III), perciò (vedi il medesimo scolio) egli si rappresenterà ogni ora la persona amata e ricercherà ogni occasione di procurarle letizia (proposiz. 21ª parte III), ed a ciò adoprerà cure tanto più attive ed assidue (proposiz. precedente) quanto è più forte il suo affetto, ricercando ogni mezzo di destare a suo riguardo un'amorevole corrispondenza (proposiz. 33ª parte III). Ma succedendo l'odio agli amorevoli sentimenti (corollario proposiz. 13ª e proposiz. 23ª) si dileguano le dolci impressioni del passato, ed in cotal guisa sentesi l'amante (scolio proposiz. 11ª parte III) invaso da una tristezza

tanto maggiore quanto era più intenso il suo affetto; cioè, alla tristezza, cagione del subentrato sentimento di odio, si aggiunge la ricordanza del precedente affetto, ed in conseguenza si accrescerà la sua tristezza ogniqualvolta si rappresenterà la persona già amata, vale a dire (scolio proposiz. 13ª parte III), sarà disposto verso di lei ad odioso sentimento, più che se egli non l'avesse giammai amata, e ciò tanto più quanto sarà stato maggiore il suo affetto. *C. V. D.*

Proposizione XXXIX. *L'uomo che ha in odio qualcuno, ricercherà in ogni occorrenza di danneggiarlo allorquando non sarà rattenuto dalla tema di recare a sè medesimo un qualche nocumento, ed all'incontro egli cercherà per la legge medesima ogni occasione di giovare e di beneficare la persona amata.*

Dimostrazione. L'avere qualcuno in odio (scolio proposizione 13ª parte III) egli è rappresentarselo qual cagione della propria tristezza; perciò (proposiz. 28ª parte III) colui che odia qualcuno si sforzerà di rimuoverlo o di annientarlo. Ma sovvenendogli il pensiero ch'egli si esporrebbe ad un evento più triste, ossia (ciò che è una cosa medesima) la temenza di imbattersi in un male maggiore di quello preparato all'inimico (per la medesima proposiz. 28ª parte III), tosto si risolverà a desistere dalla meditata impresa, e sarà tanto più disposto a quella rinunzia (proposiz. 37ª parte III) quanto riuscirà più grave ed arrischiato il meditato progetto; e ciò si riferisce alla prima parte della proposizione. Procede di simil maniera la dimostrazione della Seconda Parte. Dunque colui che ha in odio ecc. *C. V. D.*

Scolio. Qui intendo per *bene* ogni genere di letizia ed ogni mezzo che conduce a conseguirla, principalmente ciò che compie ed appaga un qualsiasi concupimento; ed è da me denominato *male* ogni genere di tristezza e principalmente ciò che viene a frustrarci dall'ottenimento della cosa desiderata. Abbiamo mostrato in addietro (scolio proposiz. 9ª

parte III) non essere da noi concupita una cosa perchè la giudichiamo buona, ma al contrario essere da noi avuta per buona la cosa da noi concupita e per conseguenza giudichiamo cattiva la cosa, repugnante e da noi avversata. Perciò ciascuno giudica giusta il proprio talento e stima a quella stregua il *bene*, il *male*, il *meglio*, il *peggio*, l' *ottimo* ed il *pessimo*. Di tal maniera l' avaro stima consistere il supremo bene nella possessione di una gran copia di pecunia, ed essere l'inopia il peggiore dei mali. Per l'ambizioso nulla è più pregevole della gloria, nulla più terribile della vergogna, e per l'invidioso non vi ha cosa più gioconda e piacevole che l' altrui infelicità. Di tal guisa ciascuno giudica conforme al proprio affetto essere una qualche cosa *buona* o *cattiva*, *utile* o *dannosa*. Quel sentimento altresì pel quale l' uomo si decide a rigettare le cose da lui ambite e ad accettare quelle che a lui ripugnano viene chiamato *timore*, e consiste nella disposizione che lo determina ad eleggere un minor male futuro onde isfuggire ad un danno presente. (Vedi proposizione 28ª parte III.) Ma se il male temuto consiste in un pudibondo rossore riceve quella temenza il nome di *verecondia*. Finalmente se la brama di sfuggire un male futuro viene contrastata dal timore di un altro male in tal modo che l'uomo non sappia più a qual partito appigliarsi, in allora la paura prende il nome di *costernazione*, principalmente quando sono massimi entrambi i minacciosi pericoli.

Proposizione XL. *Colui che si figura essere in odio a qualcuno senza avergliene dato nessun motivo, verrà anch' egli parimenti ad odiarlo.*

Dimostrazione. Quando l'uomo si figura essere l'obbietto dell' odio di qualcuno (proposiz. 27ª parte III) viene tosto (proposiz. 13ª parte III) ad avere verso quello un sentimento di tristezza accoppiato coll' idea di una cagione esteriore. Qui viene supposto non aver egli dato a quella persona verun motivo di esserne odiato. Dunque dal sentirsi odiato

da qualcuno risentirà tristezza accompagnata dall' idea di colui che lo odia, e quindi (per lo scolio medesimo) sarà condotto a contraccambiare l'odioso sentimento ch' egli non aveva meritato. *C. V. D.*

Scolio I. L' uomo che si figurerà aver dato a qualcuno una giusta cagione di odio ne proverà un sentimento di vergogna (proposiz. 30ª parte III e scolio), ma ciò (proposiz. 25ª parte III) avviene ben di rado. Senza che, quella reciprocanza dell'odio può provenire altresì dalla persuasione che l'odio dell'inimico lo determini a portarsi verso di lui ad un' azione nociva (proposiz. 39ª parte III). Quindi colui che si figura essere odiato da qualcuno se lo rappresenta qual disposto a danneggiarlo, ossia ad essergli cagione di tristezza; laonde egli ne risentirà tristezza ovvero sarà colto da un' impressione paurosa accompagnata dall' idea dell' inimico cagione del suo timore, cioè, come l'abbiamo detto di sopra, egli sarà condotto ad odiarlo.

Corollario I. Colui che si crederà odiato da una persona amata, sarà combattuto alla volta dall' odio e dall' amore. Imperocchè col figurarsi l' odio a lui portato, egli sarà disposto (proposiz. precedente) a corrispondere a quell' odio con un consimile odioso sentimento. Ma (per l'ipotesi) egli persiste nondimeno nel suo amore e quindi contrasteranno in lui gli opposti sentimenti di odio e di amore.

Corollario II. Quando qualcuno si rappresenterà essere danneggiato da una persona fino allora rimastagli indifferente e divenutagli di poi inimica, si sforzerà tosto alla sua volta di esserle molesto e nocivo.

Dimostrazione. Col rappresentarsi l' odio portatogli da qualcuno, l' uomo sarà disposto ad odiare quel suo inimico (proposiz. precedente) e si sforzerà (proposiz. 26ª parte III) di ricercare tutti i mezzi che possono recargli tristezza, e di rivolgerli contro di esso (proposizione 39ª parte III). La prima cosa che gli sovverrà sarà la memoria delle ricevute

offese, quindi tostamente egli si sforzerà di renderne all'inimico il contraccambio. *C. V. D.*

Scolio II. Lo sforzo dispiegato affine di danneggiare un inimico appellasi *ira*, ed è chiamata *vendetta* allorquando si riferisce alla brama di infliggere ad altrui un male che corrisponda al danno sofferto.

Proposizione XLI. *Allorchè l'uomo si figura di essere amato da una persona senza avergliene dato particolare cagione, il che può succedere secondo il corollario della proposizione 15ª e per la proposiz. 16ª di questa parte, egli sarà disposto a corrispondere a quell'affetto.*

Dimostrazione. La presente proposizione si dimostra alla medesima guisa della precedente di cui vuolsi rileggere anche lo scolio.

Scolio I. Quando l'uomo, ciò che avviene di frequente, crede di aver dato una giusta cagione all'amore promosso (proposiz. 30ª parte III e scolio), egli (proposiz. 25ª parte III) se ne inorgoglierà, ed abbiamo detto sorgere il sentimento contrario allorquando l'uomo si figura di essere odiato (scolio proposizione precedente). Laonde nasce un reciproco amore, e (proposizione 39ª parte III) quello sforzo cui dispieghiamo per beneficare chi ci ama e giovare (per la stessa proposiz. 39ª parte III) a chiunque ha procurato di favorirci chiamasi *grazia* o *gratitudine*. Ma avviene quasi sempre che l'uomo sia più disposto alla vendetta che alla riconoscenza.

Corollario. Colui che si figura essere amato da una persona da lui avuta in odio, risentirà alla volta gli opposti sentimenti di odio e di amore. Il che si dimostra nella medesima guisa usata nel corollario precedente.

Scolio II. Prevalendo nell'uomo l'odioso sentimento verso la persona che gli porta amore, egli sarà condotto a molestarla, e quel sentimento merita il nome di *crudeltà*, principalmente se l'oggetto che lo ama non gli ha dato alcun motivo di odio.

Proposizione XLII. *Colui che ha beneficato altrui per amore o per speranza di gloria, si contristerà al vedere ricevuto con animo sconoscente il suo beneficio.*

Dimostrazione. Colui che ama un suo simile si sforza, per quanto egli possa, di ottenere il contraccambio del suo affetto (proposiz. 33ª parte III). Dunque colui che benefica altrui per amore è mosso dal desiderio di esserne corrisposto, cioè (per la proposiz. 34ª parte III) egli è condotto dalla speranza di ottenerne gloria, ossia letizia (prop. 30ª parte III). Perciò (per la proposizione 12ª parte III) egli sarà disposto a rappresentarsi qual reale ed effettiva quella causa di glorificazione. Ma vuole la proposta ipotesi che gli sovvengano altre rappresentazioni distruggitrici della sua persuasione, e perciò egli ne sarà contristato. *C. V. D.*

Proposizione XLIII. *L'odio si accresce per l'odio reciproco, e può dileguarsi quando subentra un sentimento di amore.*

Dimostrazione. Allorquando si figura l' uomo di essere odiato da una persona da lui astiata (proposiz. 40ª parte III), viene ad aggiungersi un odio novello a quello che era da lui primamente sentito. Ma col figurarsi essergli propensa la persona odiata (proposiz. 30ª parte III), succederà in lui un sentimento di letizia e quindi (proposiz. 29ª parte III) procurerà di riuscire aggradevole a quella persona, e pertanto (proposiz. 40ª parte III) si sforzerà di svellere il suo odio astenendosi da ogni atto che possa a quella cagionare tristezza, e la nuova sua disposizione sarà più o meno viva in ragione dell'intensità dell'originario affetto (proposiz. 37ª parte III). Laonde se il nuovo sentimento supererà l' odio primamente concepito, il quale lo disponeva a recar tristezza all'odiato oggetto, prevarrà quel sentimento affettuoso e verrà il suo odio a scomparire (proposiz. 26ª parte III). *C. V. D.*

Proposizione XLIV. *Allorquando all' odio viene al tutto a subentrare l' amore, l' affettuoso sentimento riesce più vivace che non lo sarebbe stato, se l' odio non lo avesse preceduto.*

Dimostrazione. Procede l' argomentazione alla medesima guisa che nella proposiz. 38ª di questa parte, imperciocchè colui che incomincia ad amare una persona primamente odiata, ossia ch'egli soleva considerare con tristezza, si rallegra del concepito amore e ne consegue un sentimento di letizia involuto in quell'amore (vedi la sua definizione nello scolio della proposiz. 13ª di questa parte). A ciò viene anche ad aggiungersi che la provata soddisfazione è determinata dallo sforzo diretto a rimuovere il sentimento di tristezza involuto nell' odio (siccome lo abbiamo dimostrato nella proposiz. 37ª parte III), la quale disposizione viene anche ad essere favorita dall' idea della persona dapprima odiata, e fatta al presente cagione di novella letizia.

Scolio. Abbenchè sia naturale una simile disposizione, nondimeno nessun uomo si risolverà ad avere in odio una persona, cioè a procurarsi tristezza affine di godere di poi una maggiore letizia, vale a dire niuno bramerà d'incorrere in un qualche male per la speranza della maggior gioia risentita quando ne fosse liberato, nè verun uomo desidererà di ammalarsi per la speranza delle dolcezze della convalescenza. Perchè il principale obbietto dell'attività umana è la conservazione del proprio essere e la brama di rimuovere ogni sentimento di tristezza. Che se al contrario fosse possibile il pensare che l'uomo brami di odiare un suo simile per sentire di poi a di lui riguardo un affetto maggiore, egli sarà condotto ad averlo sempre in odio. Perchè se quanto più grave sarebbe stato l'odio, tanto maggiore dovesse essere il conseguente amore, l'uomo desidererebbe sempre di accrescerlo, e per la ragione medesima vorrebbe ognor più grave ogni sua malattia all' oggetto di maggiormente rallegrarsi di poi della ricuperata salute, procurando perciò di vieppiù aggravare il suo male, il che (per la proposiz. 6ª di questa parte) è manifestamente assurdo.

Proposizione XLV. *L' uomo nel figurarsi che qualcuno*

abbia in odio una persona da lui prediletta verrà tostamente ad avversarlo.

Dimostrazione. Imperocchè la persona amata sarà condotta ad avversare colui che le si è dichiarato inimico (proposiz. 40ª parte III). Perciò l'amante nel rappresentarsi la prediletta in preda all' odio e quindi invasa da tristezza (scolio proposiz. 13ª parte III) se ne attristerà anch' egli (proposiz. 21ª parte III) considerando qual cagione della sua mestizia colui che porta odio alla sua amata, e quindi verrà anch'egli (scolio proposiz. 13ª parte III) ad averlo per inimico. *C. V. D.*

Proposizione XLVI. *Se qualcuno avrà risentito letizia o tristezza cagionata da un individuo di altra nazione o di altro ceto, gli sovverrà l' imagine dell'offensore sotto il carattere generico della di lui nazione o del di lui ceto, e si troverà disposto a riversare il suo amore od il suo odio sovra tutti gli uomini che appartengono a quella nazione od a quell' ordine sociale.*

Dimostrazione. Questa dimostrazione riesce manifesta per la proposiz. 16ª di questa parte.

Proposizione XLVII. *L' impressione di letizia da noi provata nel sapere essere distrutto o provare discapito un oggetto del nostro odio, non è discompagnata da un sentimento di tristezza.*

Dimostrazione. Ciò risulta ad evidenza per la propos. 27ª parte III. Non possiamo sfuggire ad un sentimento di tristezza in presenza dell' afflizione di un nostro simile.

Scolio. Può dimostrarsi la presente propos. pel corollario della propos. 17ª parte II. Avvegnacchè ogni qualvolta ci occorre alla memoria una cosa quantunque sprovveduta di un' attuale esistenza, la sola sua rappresentazione ci procura un'impressione consimile. Perciò rimanendo ancor vivace la memoria di una cosa che lo ha contristato viene l' uomo disposto alla tristezza, il qual sentimento in esso perseve-

rando, viene combattuto da quelle circostanze che hanno distolto, ma non soppresso l'oggetto della sua tristezza. Però quelle circostanze non vengono talvolta ricordate, e quindi avviene che quella letizia prodotta dal male accaduto alla persona odiata, si rinnovella ogni qualvolta ce ne occorre la memoria. Perchè, siccome lo abbiamo detto, quando ci figuriamo un oggetto, quella rappresentazione involgendo l'esistenza di esso, continua l'uomo a considerarlo di egual maniera ed a provarne tristezza conforme al sentimento avuto durante la di lui effettiva esistenza. Ma siccome a quella figurata imagine tosto si congiunge l'impressione che esclude quell'esistenza, viene tosto repressa la rattristante disposizione, e l'uomo di bel nuovo si rallegra, il che si rinnova ogni qualvolta succedono le medesime impressioni. Ed è questa la cagione che muove gli uomini a rallegrarsi ogni qualvolta sovvenga ad essi la ricordanza di un male passato ed a compiacersi nel narrare i pericoli da cui furono liberati. Imperocchè, tosto che l'uomo ripensa all'incorso pericolo, se lo rappresenta come se ne fosse attualmente minacciato, e rinnovellandosi in esso l'impressione dell'avuto timore, quel pauroso sentimento tosto si dilegua, e la memoria della liberazione gli restituisce la sicurezza e lo dispone di bel nuovo alla letizia.

Proposizione XLVIII. *L'amore e l'odio concepiti, ad esempio, al riguardo di Pietro vengono a scomparire quando le impressioni di letizia o di tristezza in essi involute si aggiungono all'idea di altra cagione, e perciò si indeboliscono quei sensi quando ci accorgiamo non essere Pietro l'unica cagione delle impressioni ricevute.*

Dimostrazione. Essa riesce evidente per la sola definizione dell'amore e dell'odio proposta nello scolio della propos. 13ª di questa parte. Imperocchè, l'amore producendo letizia e l'odio generando tristezza, per essere considerato Pietro qual cagione di quei sentimenti, viene a lui attribuito

l'effetto di essi; e di tal guisa tolta in parte una cotale opinione, verrà quindi ad essere diminuito anche il sentimento concepito a riguardo di Pietro.

PROPOSIZIONE XLIX. *L'amore e l'odio verso un oggetto reputato libero, datane dalle due parti eguale la cagione, debbono essere più intensi che se dipendessero dalla necessità.*

DIMOSTRAZIONE. L'oggetto da noi reputato libero deve (per la definizione 7ª parte I) essere percepito di per sè ed indipendentemente da qualsivoglia altra circostanza. Adunque, allorchè consideriamo quell'oggetto qual cagione di letizia o di tristezza, siamo condotti (per lo scolio della proposizione 13ª parte III) a sommamente amarlo od odiarlo, e ciò (per la proposizione precedente) fino agli estremi limiti ove possano giungere quegli affetti. E nel rappresentarci qual determinato dalla necessità quell'oggetto da cui ci deriva la ricevuta impressione, non lo avremo (per la medesima definizione parte I) quale unica cagione di essa, e gli aggiungeremo altre diverse e più remote cagioni, laonde (per la propos. precedente) sarà minore verso di esso l'amore e l'odio. *C. V. D.*

SCOLIO. Quindi consegue che gli uomini che si reputano indipendenti e liberi sono più degli altri disposti a risentire vivamente i vicendevoli affetti di amore o di odio, a ciò aggiungendosi la propensione degli uomini ad imitare le altrui costumanze. (Propos. 27ª, 34ª, 40ª, 43ª, parte III).

PROPOSIZIONE L. *Una qualsiasi cosa può essere per accidente una cagione di speranza o di timore.*

DIMOSTRAZIONE. Questa proposizione si dimostra alla medesima guisa della propos. 15ª di questa parte che vuol essere riletta insieme allo scolio della propos. 18ª della medesima.

SCOLIO. Le cose che per accidente ci muovono a speranza od a timore sono riguardate quali *buoni* o *cattivi prenunzii*. Quindi per esserci quei prenunzii cagione di speranza o di

timore (per la definizione della speranza e del timore proposta nello scolio II della propos. 18ª di questa parte) producono in noi letizia o tristezza, e per conseguenza (pel corollario della propos. 15ª parte III) ci riescono grati o dispiacenti e li fomentiamo quali promettitori del conseguimento delle nostre speranze (propos. 28ª parte III), o li rimuoviamo quali ostacoli e cagione di timore. Oltreciò consegue dalla propos. 25ª di questa parte, essere noi disposti per la propria condizione della nostra natura a credere facilmente le cose da noi sperate ed a prestare difficilmente fede alle cose da noi temute, e quindi non viene da noi giustamente apprezzata la loro eventualità per riuscire dessa oltre al vero esagerata o diminuita. E da cotale disposizione provengono le superstizioni dalle quali gli uomini sono dovunque molestati. Non credo altresì essere prezzo dell'opera di estendermi al presente circa le fluttuazioni dell' animo prodotte dalla speranza e dal timore, risultando dalla sola definizione di quegli affetti non poter la speranza discompagnarsi dal timore, nè prodursi il timore senza la speranza (come avremo a spiegarlo più distesamente a luogo opportuno). Oltreciò quando viene da noi sperata o temuta una cosa, veniamo ad amarla o ad averla in odio: quindi sarà facile l' applicare alla speranza ed al timore quanto venne da noi detto riguardo all'amore ed all'odio.

Proposizione LI. *Possono parecchi uomini ricevere da un medesimo obbietto impressioni diverse, ed anche può un medesimo individuo essere affetto in tempi diversi da un istesso obbietto in modi al tutto dissimiglianti.*

Dimostrazione. Il corpo umano siccome lo abbiamo proposto nel postulato 3° parte II viene in varie guise modificato dai corpi esteriori. Quindi possono due uomini ricevere ad un tempo medesimo impressioni dissimili da un medesimo obbietto: perciò (per l'assioma 1° che segue il lemma 3° cui si vorrà vedere dopo la propos. 13ª parte II) possono

essere diversamente affetti da un obbietto medesimo. Quindi (pel medesimo postulato) può il corpo umano essere di più maniere disposto, e per conseguenza in virtù del medesimo assioma ricevere in tempi diversi impressioni dissimiglianti. *C. V. D.*

Scolio. Vediamo di tal maniera come possa avvenire che ciò che è amato dall'uno ecciti l'odio di un altro, nonchè di qual guisa venga un medesimo individuo ad amare un oggetto da lui primamente avuto in odio; ch' egli affronti gagliardamente ciò che lo aveva dapprima impaurito ecc. Quindi giudicando ognuno giusta il proprio talento ciò che sia buono o cattivo, migliore o peggiore (per lo scolio della propos. 39ª parte III), ne consegue che possono variare negli uomini * tanto i giudizii quanto gli affetti: donde risulta che quando abbiamo a raffrontare uomini diversi, li distinguiamo per la sola varietà dei loro affetti, venendo a riconoscere gli uni quali intrepidi, gli altri quali paurosi ed in modo consimile per le altre loro diverse disposizioni. Ad esempio, chiamerò *intrepido* colui che affronta un pericolo cui soglio temere, e chiamerò *audace* colui che è disposto senza esitanza a danneggiare il suo inimico ed a beneficare chi è da lui amato senza essere trattenuto dal pensiero del male ch' egli può incorrere, il quale basterebbe in simile circostanza ad arrestarmi. Quindi sarà da me reputato *pauroso* colui che teme un male cui soglio disprezzare, e dirò *pusillanime* colui cui vedrò trattenuto dal timore di un danno da me avuto in non cale; di tal maniera vengono a prodursi i giudizii degli uomini. Finalmente da quella disposizione naturale dell'uomo e dall'incostanza del suo giudizio viene egli a giudicare le cose alla norma del suo affetto; e per essere molte volte imaginarii i motivi da lui reputati cagione di letizia o di tristezza cui egli si affatica di conse-

* Abbiamo mostrato allo scolio della propos. 17ª parte II che ciò possa avvenire, quantunque la Mente umana faccia parte dell' Intelletto divino.

guire o discacciare (prop. 28ª parte III), per tacere di quelle altre cose da noi mostrate nella seconda parte, comprendiamo per l'incertezza degli avvenimenti essere l'uomo spesse volte esposto tanto a contristarsi, quanto a rallegrarsi aggiungendo a quei sentimenti l'idea della sua propria persona qual cagione di essi. Quindi egli è facil cosa riconoscere in che propriamente consista il pentimento ed in che l'acquiescenza, cioè essere quegli affetti l'uno *impressione di tristezza* e l'altro *un sentimento di letizia, entrambi accompagnati dall'idea della propria persona qual cagione di essi,* e quegli affetti riescono vivissimi per credersi gli uomini indipendenti e liberi (proposizione 49ª parte III).

PROPOSIZIONE LII. *L'oggetto da noi primamente veduto insieme ad altre cose, senza ch' egli abbia un carattere particolare che lo distingua dalle cose con lui percepite, non sarà da noi considerato colla medesima attenzione data a quella cosa che si distingue dalle altre per qualche speciale singolarità.*

DIMOSTRAZIONE. Allorquando ci rappresentiamo un oggetto percepito insiememente ad altre cose tosto ci sovviene la ricordanza di quelle (per la propos. 18ª parte II, nonchè per lo scolio cui vuolsi rileggere), e di tal guisa passiamo tostamente dalla considerazione di un oggetto a quella di parecchi altri; e ciò si riferisce ad un oggetto che non possiede verun peculiare carattere che gli sia proprio e che lo distingua dagli oggetti circostanti. Imperocchè viene da noi supposto non darsi in lui nulla che non sia stato primamente da noi avvertito negli altri oggetti; ed in vero nel supporre che ci rappresentiamo in un dato oggetto una qualche cosa da noi giammai primamente veduta, non veniamo a dire altra cosa se non che, venendo la mente a considerare quell'obbietto, non ha nulla in sè medesima che possa farla passare ad un'altra considerazione, e perciò essa viene determinata a fissare su quell'unica cosa la sua avvertenza. Dunque l'obbietto ecc. *C. V. D.*

Scolio. L' affezione della mente ossia la disposizione di figurarsi una cosa particolare nella quale ella concentra ogni sua attenzione, riferita al mentale esercizio è nominata *ammirazione*, e dimandasi *costernazione* quando l' uomo mosso da un obbietto da lui temuto e prospettando unicamente il minaccioso pericolo si rivolge alla sola considerazione di sè in modo da non poter concepire altri pensieri che lo potrebbero scampare dal temuto pericolo. Rivolgendosi la nostra ammirazione alla prudenza, all' industria, ed altri pregi di tal fatta pei quali si manifesta l' altrui superiorità, prende il nome di *venerazione* il nostro rispettoso sentimento, e questo si converte in *orrore* quando abbiamo motivo di paventare l' *ira*, l' *invidia* od altri viziosi trascorsi di una qualche persona. Quindi, venendo una persona da noi prediletta ad ottenere per le sue virtù l' universale ammirazione, si accrescerà il nostro amore verso di lei (propos. 12ª parte III), e quell' amore congiunto coll'Ammirazione e colla Venerazione prenderà il nome di *Devozione;* ed alla medesima guisa può l' ammirazione aggiungersi agli altri affetti, siccome all' odio, alla speranza, alla sicurezza, da quella congiunzione derivando parecchi altri affetti cui sogliamo significare per ispeciali vocaboli comunemente ricevuti. Donde appare che la denominazione degli affetti provenga più dall'uso volgare che dalla ricerca di un' appropriata significanza.

All'ammirazione viene contrapposto il *disprezzo* il quale deriva dall' essere l' uomo consueto di conformarsi alle disposizioni altrui, ammirando, amando, temendo un oggetto medesimo, ciò pure estendendosi alle cose che assomigliano alla cagione della prima nostra impressione. (Vedi prop. 15ª e suo corollario e propos. 27ª parte III). Per la presenza del contemplato obbietto, ovvero per una più accurata disamina riconosciamo difettargli quei caratteri, cagione dei primi affetti avuti a suo riguardo; siamo condotti in allora ad avvertire più quelle mancanze che le sue proprie e positive

condizioni; laonde la mente per la presenza della cosa viene disposta a riguardare quelle qualità che non si trovano nell'obbietto considerato, piuttostochè quelle che in essa si rinvengono, abbenchè la presenza dell'obbietto la determini d'ordinario a pensare principalmente alle condizioni reali e positive dell'obbietto considerato. Quindi, siccome nasce la *devozione* dall'ammirazione di una cosa da noi amata, così producesi l'*irrisione* dallo spregio della stoltezza, siccome la venerazione dall'ammirazione della prudenza. Finalmente possiamo concepire congiunti al disprezzo l'amore, la speranza, la gloria e gli altri sentimenti e dedurre da quei congiunti affetti disposizioni varie e molteplici cui non sogliamo significare per particolari denominazioni.

Proposizione LIII. *Allorchè la mente considera sè stessa e la sua potenza operativa ella si rallegra, e ciò tanto maggiormente quando le si offre più distintamente quella nozione.*

Dimostrazione. L'uomo non conosce sè stesso se non per le impressioni del suo corpo e le idee di esse. (Vedi propos. 19ª e 23ª parte II). Dunque la mente sè stessa considerando, giunge ad un maggior grado di perfezione, cioè (scolio propos. 11ª parte III) risente letizia, e ciò tanto più quando le si offra in modo più distinto il suo essere e la sua potenza operativa. *C. V. D.*

Corollario. La letizia verrà cresciuta quando più si figurerà l'uomo ottenere le lodi de' suoi simili. Imperocchè più vivamente sovverranno alla sua imaginazione le lodi da lui ricevute, più si figurerà esser egli cagione dell'altrui letizia accompagnata dall'idea della di lui persona (scolio proposiz. 29ª parte III), e perciò (propos. 27ª parte III) si accrescerà in lui la letizia cui egli riferirà alla propria persona. *C. V. D.*

Proposizione LIV. *La mente procura di rappresentarsi quelle sole cose che affermano la sua potenza operativa.*

Dimostrazione. Il conato della mente ossia la potenza di

essa esprime la propria di lei essenza (propos. 7ª parte III), e l'essenza della mente (cosa per sè nota) altra cosa non afferma se non il suo essere e la sua potenza, ma non mai ciò che oltrepassa i limiti imposti dalle proprie sue condizioni; perciò tende unicamente il suo sforzo ad affermare e stabilire la sua potenza operativa. *C. V. D.*

Proposizione LV. *Venendo la mente a rappresentarsi la sua impotenza, tosto se ne rattrista.*

Dimostrazione. L'essenza della mente non esprime se non quelle cose che stabiliscono il suo essere e la sua potenza, vale a dire, è tale la condizione della mente che non le occorrono se non quelle imagini che affermano la sua potenza operativa (per la propos. precedente). L'occorrere alla mente la considerazione della sua impotenza dimostra essere impedito da un qualche ostacolo il naturale e consueto suo andamento, e quell'impedimento le è cagione di tristezza. (Scolio propos. 11ª parte III.) *C. V. D.*

Corollario I. Cotale tristezza riceve di continuo novelli alimenti quando l'uomo s'imagina essere da altri vituperato; ciò si dimostra alla medesima guisa del corollario della propos. 53ª di questa parte.

Scolio. Cotale tristezza accompagnata dall'idea della nostra debolezza ed impotenza appellasi *umiltà*, e la letizia ricevuta dal favorevole apprezzamento dei meriti chiamasi *filautia* (amor proprio) ossia acquiescenza e compiacimento di noi stessi, e per essere l'uomo disposto a manifestare altrui quel suo sentimento, egli si compiace di continuo nel fare pomposamente il racconto delle proprie gesta ed a non rifinire dal millantare le sue forze corporali ed intellettive; quindi fansi gli uomini vicendevolmente increscìosi e molesti, e ciò nuovamente conferma essere gli uomini naturalmente invidiosi (scolio propos. 24ª e scolio propos. 32ª parte III), ossia essere disposti a rallegrarsi della debolezza dei compagni, ed all'incontro ad attristarsi allo spettacolo

delle loro virtù, imperocchè ogni qualvolta l'uomo si rappresenta le proprie azioni, egli ne risente tosto letizia, la quale è tanto più viva (propos. 53ª parte III) quanto vengono ad essere eccellenti e preclare e presentansi alla mente in modo più distinto (pegli argomenti esposti allo scolio I della propos. 40ª parte II), e si accresce la sua soddisfazione col figurarsi che le sue azioni sono dagli altri ammirate ed applaudite. Perciò ciascuno nel considerare sè stesso si allegrerà, e ciò tanto più reputando essere da lui possedute doti particolari di cui vanno gli altri sprovveduti. Ma quando egli si accorge essere comuni ad altre persone od anche ad altri esseri animati i pregi da lui vantati, e che venendo egli a raffrontarli riconosca la propria inferiorità, ne proverà tristezza cui si sforzerà di rimuovere (propos. 28ª parte III), coll'interpretare in modo ingiusto e maligno le azioni dei compagni, o col magnificare le proprie operazioni.

Ciò dimostra di bel nuovo quanto gli uomini sieno inclinati all'odio ed all'invidia, le quali disposizioni vengono altresì favorite dall'educazione. Imperocchè sogliono i genitori, per stimolare i figliuoli all'ottenimento della virtù, eccitare in essi la brama di ottenere particolari onoranze, ed insiememente li promuovono ad invidiare i loro competitori. Non dobbiamo pertanto trascurare di tenere in conto i sentimenti di ammirazione e di venerazione in noi non di rado destati dalle altrui virtù. La quale disposizione sarà disaminata nel seguente corollario.

Corollario. L'uomo non invidia l'altrui virtù se non al riguardo di un suo pari.

Dimostrazione. L'invidia è un sentimento di odio il quale restringe la potenza operativa dell'uomo e ne rattiene il conato. (Vedi scolio propos. 24ª, nonchè scolio propos. 13ª e scolio propos. 11ª parte III). L'uomo (scolio proposizione 9ª parte III) nulla si sforza di operare e nulla concupisce se non ciò che appartiene alla propria sua natura.

Perciò l'uomo non vorrà dispiegare la sua potenza operativa al fine di intraprendere cose che non corrispondono alle proprie sue condizioni. Quindi non può egli considerare qual sopraffatta la sua potenza alla vista di un'azione operata da un oggetto a lui dissimile, nè (scolio propos. 11ª parte III) esser egli perciò mosso a tristezza, nè risentirne invidia, come avverrebbe trattandosi di un oggetto di eguale condizione. *C. V. D.*

Scolio. Adunque, siccome lo abbiamo detto dianzi allo scolio della propos. 52ª di questa parte, è da noi venerato un uomo perchè ne ammiriamo la prudenza, la fortezza e le altre doti, e ciò avviene per essere da noi considerate quelle virtù quali sue particolari e non quali comuni alla propria nostra natura: perciò non saranno quelle doti da noi invidiate più che l'altezza degli alberi, la gagliardìa del leone ed altre consimili particolari qualità.

Proposizione LVI. *Il sentimento di letizia, di tristezza e di concupimento, e per conseguenza tutti gli affetti che di questi si compongono, siccome le fluttuazioni dell'animo, nonchè le impressioni che ne derivano di amore, di speranza, di timore, ecc. rivestono tante forme, quante sono quelle degli oggetti che le hanno prodotte.*

Dimostrazione. La letizia e la tristezza, e per conseguenza gli affetti che di essi si compongono o che ne derivano, sono sentimenti *passivi* (per lo scolio della proposiz. 11ª parte III), ed a loro riguardo (propos. 1ª parte III) ci troviamo necessariamente in istato di passività per essere inadequate le nostre idee (propos. 3ª di questa parte) e (scolio propos. 40ª parte II) ci ritroviamo di necessità in istato passivo perchè ci figuriamo e risentiamo impressioni che involgono la natura del nostro corpo e quella di un corpo esteriore. (Propos. 17ª parte II e scolio). Dunque la natura di ogni impressione che ci rende passivi, deve di necessità essere determinata per quella dell'obbietto della nostra im-

pressione. Ciò vale a dire che la letizia prodotta, a cagione di esempio, da un obbietto *A* involge la natura di quell'obbietto *A*, e la letizia prodotta da un obbietto *B* involge quella di quel dato obbietto, e perciò sono naturalmente diverse quelle due impressioni di letizia, perchè provengono da cagioni di diversa natura. Di tal maniera anche l'impressione di tristezza prodotta da un dato oggetto è di natura diversa dalla tristezza derivata da un' altra cagione, e ciò devesi intendere parimente riguardo all'amore, all'odio, alla speranza, al timore, alla fluttuazione dell'animo, ecc. Laonde vi hanno di necessità tante forme della letizia, della tristezza, dell'amore, dell' odio, ecc. quante sono quelle degli obbietti da cui siamo impressionati. Il concupimento esprime l' essenza propria ossia la natura dell'individuo, ed egli è da noi pensato qual determinato ad esercitare la sua potenza operativa conforme alle condizioni proprie e costitutive di ogni individuale natura (scolio propos. 9ª parte III). Dunque secondo le modificazioni ricevute dalle cagioni esteriori, risente ciascuno forme diverse di letizia, di tristezza, di amore, di odio, ecc., cioè, secondo le particolari condizioni della sua naturale costituzione, il suo concupimento differirà da quello di un' altra persona in ragione della dissimiglianza delle cagioni promotrici. Di tal maniera si danno tante forme del concupimento, quante sono quelle della letizia, della tristezza, dell'amore, ecc., e per conseguenza (conforme ai prefati discorsi), quante sono le forme diverse degli oggetti da cui siamo impressionati. *C. V. D.*

Scolio. Tra le forme degli affetti che (per la proposizione precedente) sono le più frequenti, figurano al primo grado lo *sfarzo*, l' *ebrietà*, la *libidine*, l' *avarizia* e l' *ambizione*, le quali sono manifestazioni dell' amore o del concupimento, variandone le forme secondo gli obbietti a cui si riferiscono. Perchè per isfarzo, ebrietà, libidine, avarizia ed ambizione altra cosa non intendiamo se non che lo smodato amore o

concupimento del banchettare, del bere, delle carnali congiunzioni e dell'eccessiva appetenza di ricchezza e di glorificazione. Pertanto quegli affetti cui distinguiamo per la sola diversità dell'obbietto a cui si riferiscono, non hanno i loro contrarii. Imperocchè la temperanza cui sogliamo opporre allo sfarzo, siccome la sobrietà all' ebrietà e finalmente la castità alla libidine non sono sentimenti passivi, e manifestano al contrario la potenza dell' animo che giunge ad infrenare i vizii corrispondenti. D' altra parte, non posso quì propormi la spiegazione delle altre forme degli affetti le quali sono tanto numerose, quanto quelle dei proposti obbietti, nè sarebbe necessaria anche se fosse possibile una tale disamina. Imperocchè ciò non risponderebbe al nostro intento il quale si restringe a determinare le forze degli affetti e la potenza della mente intorno ad essi, bastandoci una definizione generale di ciascuno. È adunque sufficiente la cognizione delle comuni proprietà degli affetti e della mente, affine di poter determinare quanto valga la potenza dell' intelletto a governarli e raffrenarli. Imperocchè, quantunque sia grande la differenza fra tale e tale espressione dell' amore, dell' odio o del concupimento, ad esempio, tra l' amore verso i figliuoli e quello verso la consorte, pertanto non ci è d' uopo estenderci circa quelle differenze, nè ricercarne minutamente la natura e l' origine.

PROPOSIZIONE LVII. *Gli affetti degli individui differiscono in ragione della diversità delle loro essenze.*

DIMOSTRAZIONE. Questa proposizione riesce manifesta per l' assioma 1° che segue il lemma 3° dello scolio 13° parte II. Nondimeno verremo a dimostrarla ricorrendo alla definizione dei tre sentimenti primitivi.

Si riferiscono tutti i sentimenti al concupimento, alla letizia od alla tristezza siccome lo hanno mostrato le definizioni da noi proposte. Il concupimento esprime la propria natura ossia l' essenza dell' individuo (vedi la sua definizione

allo scolio della propos. 9ª parte III); dunque il concupimento di un qualsiasi individuo differisce da quello di un altro, quanto la natura dell' uno si discosta dalla natura di un altro. Quindi la letizia e la tristezza di un individuo sono disposizioni passive che accrescono o diminuiscono, giovano o restringono in esso la potenza od il conato di perseverare nel suo essere (propos. 11ª e scolio parte III). Pel conato riferito insieme alla mente ed al corpo intendiamo l' appetenza di conseguire la perseverante conservazione dell'essere (vedi scolio propos. 9ª parte III): dunque la letizia, la tristezza e il concupimento sono accresciuti o menomati, giovati od impediti da cagioni esteriori; in altri termini (per lo scolio medesimo) esprime quell'appetenza la propria natura di ciascun uomo. Perciò differisce la letizia o la tristezza di un individuo dalla letizia o dalla tristezza di un altro quanto la natura o l'essenza di essi, e per conseguenza varieranno egualmente i sentimenti nei diversi individui. *C. V. D.*

Scolio. Quindi consegue che gli affetti degli animali da noi chiamati irrazionali (perchè non possiamo dubitare dopo di aver conosciuto l' origine della mente, che gli animali bruti sieno anch' essi provveduti di sensibilità) differiscano dagli affetti degli uomini, quanto la loro natura si discosta dalla natura umana. L'uomo ed il cavallo sono mossi egualmente dalla libidine o dalla brama di procreare; ma questa è brama equina e quella umana. E di tal maniera debbono essere diverse le brame e le appetenze degli insetti, dei pesci e degli uccelli. E così, abbenchè rimanga contento ogni individuo della natura da lui sortita e ch' egli se ne appaghi e ne goda, ciò in altra cosa non consiste se non nell'idea e nella vitalità di quell'individuo, e perciò il gaudio dell' uno differisce da quello di un altro, quanto differiscono le rispettive essenze di essi. Finalmente consegue dalla precedente proposizione non poco differire il godimento cui

si propone l'ebrioso e quello cui aspira il filosofo, il che ho voluto quì in passando ricordare. E ciò basta quanto agli affetti passivi dell' uomo. Ci rimane ad aggiungere alcune cose circa quegli affetti pei quali si dimostra la sua attività.

PROPOSIZIONE LVIII. *Oltre alla letizia ed al concupimento che sono in noi sentimenti passivi, dansi altri sentimenti di letizia e di concupimento che dipendono dalla nostra attività.*

DIMOSTRAZIONE. Quando la mente considera sè stessa e la sua potenza operativa ella si rallegra (propos. 53ª parte III), ed altresì ella è condotta di necessità alla considerazione di sè medesima allorchè concepisce un' idea vera ossia adequata (propos. 43ª parte II). La mente si compiace quando concepisce idee adequate, giungendo di tal maniera ad attestare la propria attività (propos. 1ª parte III). Quindi la mente nel concepire idee chiare e distinte ed eziandio idee inadequate e confuse manifesta il conato pel quale ella persevera a mantenere il suo essere (propos. 9ª parte III); d' altra parte il conato è l' espressione dell'appetenza (scolio medesimo): adunque l' appetenza comprende ed i pensieri e le operazioni. *C. V. D.*

PROPOSIZIONE LIX. *Fra tutti i sentimenti che promuovono l'attività della mente, non ve n'ha alcuno che non si riferisca alla letizia ed al concupimento.*

DIMOSTRAZIONE. Tutti i sentimenti si riferiscono al concupimento, alla letizia, od alla tristezza siccome lo dimostrano le proposte definizioni. Ed intendiamo per tristezza ciò che impedisce o diminuisce la potenza cogitativa della mente (propos. 11ª parte III col di lei scolio). Perciò, allorchè la mente si rattrista, viene diminuita la sua potenza cogitativa (propos. 1ª di questa parte) e quindi la sua attività. Laonde non può accogliere la mente nessuna impressione di letizia allorchè ella si dimostra attiva ed operosa, e dessa non può in allora essere affetta se non da speciali impressioni di letizia e di appetenza. *C. V. D.*

Scolio. Tutte le operazioni determinate dall' attività cogitativa della mente vengono da me comprese nell'idea della *Fortezza* ch' io distinguo in due parti: *Animosità* e *Generosità*. Intendo per *animosità l'appetenza della conservazione del proprio essere manifestata in modo conforme ai precetti della ragione*. Intendo per *generosità la brama di essere giovevole agli altri uomini e di restare seco loro congiunto coi legami dell'amicizia, perciò seguitando i dettami della ragione*. Riferisco all'Animosità quelle operazioni che tornano unicamente a pro' dell' agente, ed alla Generosità quelle che mirano anche all'utilità altrui. Adunque la Temperanza, la Sobrietà *e la pronta risoluzione in mezzo ai pericoli* ecc. sono forme dell'Animosità, mentre la Modestia, la Clemenza, ecc., sono altrettante forme della Generosità. Reputo di avere spiegato per le precedenti dimostrazioni in che consistano gli affetti principali e gli ondeggiamenti dell'animo prodotti dall'azione simultanea di tre fondamentali sentimenti, cioè del *concupimento*, della *letizia* e della *tristezza*. Dalle quali cose risulta essere noi di molte guise agitati da cagioni esteriori e fluttuanti siccome le onde del mare sollevate da venti contrarii, e rimasti inconscii degli eventi che ci possono accadere. Ma siccome l' ho detto, è mio proposito di mostrare solamente i principali e non tutti i conflitti dell' animo, imperocchè continuando col metodo da me finora seguìto potrei procedere di leggieri a mostrare ritrovarsi l' *amore* nel *pentimento*, nel *disdegno*, nella *vergogna*, ecc. Quindi credo risultare dai precedenti discorsi che i sentimenti possono immischiarsi gli uni negli altri di moltissime guise e nascerne un numero indefinito di variate disposizioni. Ma basta al mio intento di averne annoverati i principali, e l' estendersi più oltre potrebbe soddisfare la curiosità ma non somministrerebbe veruna utile cognizione. Mi rimane ad avvertire in quanto all' amore, accadere spesse volte che giungendo l'uomo al godimento di un oggetto da lui lungamente appe-

tito, acquisti il corpo una condizione al tutto nuova per la quale egli venga diversamente determinato ed insieme venga la mente ad avere altre rappresentazioni ed altri desiderii; ad esempio quando ci imaginiamo una cosa il cui sapore suole recare diletto, si desta in noi la brama di assaporarlo e di cibarcene. Ma quando ce ne satolliamo, si aggrava lo stomaco ed il corpo viene di altra maniera disposto. Adunque se in tale nuova disposizione del corpo ci occorresse la rappresentazione di quel cibo, e con quella imagine si rinnovasse la brama di cibarcene, a quella brama verrebbe a repugnare la nuova disposizione e, per conseguenza, la presenza di quel cibo cui avevamo appetito ci riuscirebbe odiosa; ed è tale l'impressione da noi nominata *fastidio* e *disgusto*. Vennero da me trascurate le disposizioni esterne del corpo che si riportano ai sentimenti, quali sono: il *tremito*, la *pallidezza*, il *singulto*, il *riso*, ecc. per essere quelle alterazioni proprie del corpo senza verun intervento della mente. In fine, tra le definizioni dei sentimenti, ve ne hanno alcune che meritano di essere avvertite e che saranno da me perciò ricordate ordinatamente, proponendomi di aggiungere ad esse le opportune osservazioni.

Definizioni dei sentimenti.

I. *È il concupimento l'essenza medesima dell'uomo considerata al riguardo dell'impulso degli affetti che lo muovono ad operare.*

Spiegazione. Abbiamo detto dianzi nello scolio della proposizione 9ª di questa Parte essere il *concupimento* un'appetenza di cui abbiamo coscienza, e costituire l'appetenza la propria essenza dell'uomo determinata a procacciargli ciò che giova alla di lui conservazione. Ma venne da me avvertito nel predetto scolio che non riconosco veruna differenza tra l'appetenza ed il concupimento.

Imperocchè l'uomo, abbia egli o no la coscienza della sua appetenza, rimane nondimeno uno e medesimo quell'affetto; perciò, affine di non apparire di essere caduto in una tautologia, ricusai di attribuire il concupimento all'appetenza, e procurai di definirlo di tal guisa da mostrare che tutti gli sforzi della natura umana da noi significati col nome di appetenza, volere, concupimento ed impulso si rivolgono ad un unico e medesimo sentimento. Avrei potuto dire essere *il concupimento l'essenza medesima dell'uomo pensata qual promossa all'azione da un qualsiasi affetto.* Però non risulterebbe da cotale disposizione (propos. 23ª parte II) che possa la mente essere conscia del suo concupimento od appetenza. Quindi ad involgervi la nozione di quella coscienza fu d'uopo l'aggiungere *pensata qual promossa* ecc. Imperciocchè per affezioni dell'essenza umana intendiamo le costitutive condizioni della sua natura di qualsivoglia maniera vengano considerate, e quando le pensiamo sotto l'attributo del pensiero o dell'estensione, o finalmente sotto entrambi quegli attributi. Quindi intendo sotto l'appellazione di concupimento qualsiasi conato, impeto, appetito e volizione, i quali affetti, per la varietà della costituzione dell'uomo, vengono non di rado ad essere reciprocamente opposti in guisa da lasciarlo irresoluto e perplesso alla sua insaputa senza ch'egli possa ravvisare la proposta meta.

II. *La Letizia è il transito per cui l'uomo giunge a maggior perfezione.*

III. *La Tristezza è il transito per cui l'uomo giunge ad un minor grado di perfezione.*

Spiegazione. Adopero il vocabolo *transito* perchè la letizia non è di per sè *perfezione.* Se possedesse l'uomo al suo nascimento quella perfezione alla quale egli può giungere, la possederebbe indipendentemente dal sentimento di letizia, e ciò più chiaramente si dimostra considerando il sentimento di tristezza che è il suo opposto. Avvegnacchè consistendo

la tristezza nel passaggio ad un minor grado di perfezione, ciò implica non pertanto la presenza di una qualsiasi perfezione la quale viene ottenebrata allorchè l'uomo si abbandona alla tristezza. Nè puossi dire che consista la tristezza nella privazione di una perfezione maggiore, perchè la privazione è un *nulla,* non offrendo quella nozione un che positivo e reale. Ma la tristezza è un sentimento effettivo che perciò non può essere altra cosa se non l'effettivo trapasso a minor perfezione, cioè un movimento che diminuisce od impedisce la potenza operativa dell'uomo (scolio proposizione 11ª parte III). Saranno da me altresì tralasciate le definizioni dell'*ilarità*, della *titillazione*, della *malinconia* e del *dolore,* perchè quelle impressioni appartengono le più volte al corpo, nè sono altra cosa se non che forme della letizia e della tristezza.

IV. *Consiste l'ammirazione nella figurazione di un qualche oggetto la quale tiene fissa la mente perchè essa non offre niuna comunanza cogli altri oggetti circostanti.* (Vedi propos. 52ª e scolio.)

Spiegazione. Allo scolio della proposizione 18ª parte II abbiamo mostrato quale fosse la cagione per cui la mente dalla considerazione di un qualche obbietto passa tosto a pensarne un altro, ciò vale a dire come le imagini delle cose sieno tra loro concatenate ed ordinate di tal maniera che le une seguano le altre; e quei successivi pensieri cessano di presentarsi nell'ordine consueto in presenza di un nuovo obbietto sul quale è condotta la mente a concentrare la sua avvertenza, finchè non vengano altre cagioni a rivolgerla ad altri pensamenti. Di tal guisa la figurazione di un nuovo oggetto in sè stessa considerata non differisce dalla natura delle altre figurazioni; epperciò non pongo l'ammirazione nel numero dei sentimenti, nè vedo una qualche ragione che valga a farmela introdurre, quando altresì cotale distrazione della mente non proviene da una

causa positiva che distolga il pensiero dall'ordine delle consuete sue operazioni, ciò dipendendo unicamente dalla mancanza di una cagione che determini la mente a passare dalla considerazione di una cosa ad altre avvertenze. Adunque (siccome l'ho mostrato allo scolio della propos. 11ª parte III) tre soli sono i sentimenti da me riconosciuti quali primitivi ossia primarii, cioè la *letizia*, la *tristezza* ed il *concupimento*, e non per altra ragione venne da me ricordata l'ammirazione se non per conformarmi alla consuetudine che vuole significare con particolari denominazioni i sentimenti che derivano dai tre affetti primitivi quando si riferiscono ad oggetti da noi ammirati, la qual ragione mi muove parimente a quì aggiungere anche la definizione del disprezzo.

V. *Nasce il Disprezzo dall' imaginazione di un qualche oggetto che commuova leggermente la mente in modo da non disporla alla considerazione degli ispeciali caratteri in esso contenuti, ma la rivolga piuttosto a ricercare gli elementi che gli difettano.* (Propos. 52ª parte III.)

Tralascio le definizioni della venerazione e del disdegno perchè, per quanto io sappia, niun affetto riceve per esse una speciale denominazione.

VI. *L' amore è un sentimento di letizia congiunto coll' idea di una cagione esteriore.*

Spiegazione. Cotale definizione dimostra assai chiaramente il carattere essenziale dell' amore, mentre la definizione proposta da quegli autori che fanno consistere l' *amore nella volontà dell'amante di congiungersi coll'oggetto amato* non esprime l'essenza dell' amore, ma bensì una sua proprietà; e per non essere stata a sufficienza da essi avvertita l'essenza dell'amore, non giunsero ad ottenere verun chiaro concetto nè di essa nè della sua proprietà; perciò riuscì oscura la definizione da essi proposta. Vuolsi avvertire che in dicendo essere proprietà dell' amante di voler congiungersi coll' oggetto amato, non intendo pertanto provenire quella propensione da una deli–

berazione dell' animo ossia da un libero suo decreto (imperocchè abbiamo dimostrato nella propos. 48ª parte II essere fittizia quella libera deliberazione), nè pertanto stimo essere essenzial carattere dell'amore quel concupimento dell'amante di congiungersi coll' oggetto amato quando trovasi lontano, o quando egli è a lui presente, perchè l'amore può sussistere ed essere pensato senza quel concupimento; ma intendo perseverare mai sempre nell'amante quel pieno compiacimento, quella soddisfazione alla presenza dell' oggetto amato per la quale l'impressione di letizia da lui sentita viene corroborata ed alimentata.

VII. *L'Odio è un sentimento di tristezza congiunto coll' idea di una cagione esteriore.*

Spiegazione. Le cose che vogliono a tal proposito esser notate saranno di leggeri dedotte dalla spiegazione della definizione precedente. Vedi altresì lo scolio della propos. 13ª di questa parte.

VIII. *La Propensione è un sentimento di letizia accompagnato dall' idea di un qualche oggetto che trovasi per accidente cagione di quella lieta impressione.*

IX. *L'Avversione è un sentimento di tristezza accompagnato dall' idea di un qualche oggetto che trovasi per accidente esser cagione di attristamento.* V. lo scolio della propos. 15ª parte III.

X. *La Devozione è l'amore verso una persona ammirata.*

Spiegazione. Abbiamo mostrato per la propos. 52ª di questa parte provenire l'ammirazione dall'aspetto di una cosa nuova. Adunque avvenendo che una cosa da noi ammirata si rappresenti di frequente alla nostra considerazione, cesseremo tosto dall' ammirarla, e quindi vediamo essere la devozione un sentimento che degenera facilmente in una semplice amorevole disposizione.

XI. *L'Irrisione è un sentimento di letizia prodotto dalla ricognizione in una persona odiata di maniere da noi tenute disacconcie e dispregevoli.*

Spiegazione. Nel disprezzare una persona odiata veniamo a scemare in noi la nozione dell'esistenza di essa (vedi scolio propos. 52ª parte II), e perciò (propos. 20ª parte III) ce ne rallegriamo. Ma volendo la nostra supposizione essere la persona irrisa oggetto di odio, ne consegue non avere quella letizia verun saldo fondamento. (Vedi lo scolio della proposizione 47ª di questa parte.

XII. *La Speranza è un sentimento incostante di letizia prodotto dall'idea di una cosa futura o preterita il cui evento rimane tuttavia dubbioso.*

XIII. *Il Timore è un sentimento incostante di tristezza prodotto dall'idea di una cosa futura o preterita, del quale evento rimaniamo tuttavia dubbiosi.* Vedi sovra ciò lo scolio II della propos. 18ª parte III.

Spiegazione. Risulta da cotali definizioni non darsi speranza scompagnata da timore, nè timore senza speranza. Imperocchè all'uomo mosso dalla speranza appare incerto l'aspettato avvenimento, e trovasi (propos. 19ª parte III) disposto a figurarsi qualche ostacolo che impedisca il bramato successo. Ed al contrario colui che risente paura ha tuttavia per dubbioso l'avvenimento della cosa temuta; laonde sempre gli si affacciano le circostanze che possono impedirla; quindi (propos. 20ª parte III) egli ne risente letizia sperando che non si effettui il temuto pericolo.

XIV. *La Sicurezza è un sentimento di letizia prodotto dall'idea di un avvenimento futuro o preterito del quale venne tolto ogni motivo di dubitazione.*

XV. *La Disperazione è un sentimento di tristezza prodotto dall'idea di un avvenimento futuro o preterito di cui viene tolto ogni motivo di incertezza.*

Spiegazione. La sicurezza procede di tal guisa dalla speranza, e la disperazione dal timore quando viene tolta al tutto ogni ragione di dubitare del preveduto avvenimento, e ciò succede allorchè l'uomo si rappresenta vivamente la

cosa preterita o futura, ossia quando gli si affacciano quelle circostanze che gli tolgono ogni incertezza circa all'effettuazione delle cose da lui sperate o temute. Imperocchè quantunque sia sempre incerto l'avvenimento dei fatti particolari (coroll., propos. 31.ª parte II), può nondimeno talvolta succedere che non rimanga in noi nessun dubbio circa all'effettuazione di esse. Imperocchè abbiamo mostrato essere cosa diversa (vedi scolio propos. 49ª parte II) il non dubitare di una cosa e l'avere di essa piena certezza, e perciò può succedere che venga da noi risentita un'impressione di letizia e di tristezza nel figurarci un fatto passato o futuro qual cosa presente ed effettiva, siccome lo abbiamo dimostrato nella propos. 18ª di questa parte e nel secondo scolio successivo.

XVI. La *Gioja è un sentimento di letizia accompagnato dall'idea di un fatto preterito succeduto fuori di ogni nostra speranza.*

XVII. *Il Rimordimento della coscienza è un sentimento di tristezza accompagnato dall'idea di un fatto preterito succeduto in seguito di una nostra azione.*

XVIII. *La Commiserazione è un sentimento di tristezza accompagnato dall'idea del male sofferto da un nostro simile.* (Vedi scolio, propos. 22ª e scolio propos. 27ª parte III.)

Spiegazione. Non appare differenza veruna tra la commiserazione e la misericordia, se non che forse si riporta la commiserazione ad un fatto particolare, mentrechè la misericordia è un sentimento abituale e consueto.

XIX. *Il Favore è l'amore sentito a riguardo di una persona che ha beneficato qualcuno.*

XX. *L'Indegnazione è un sentimento di odio concepito verso colui che ha recato danno a qualcuno.*

Spiegazione. Conosco pienamente essere usanza comune il dare alle prefate denominazioni altra significanza. Ma non è mio intento di considerare la significazione dei vocaboli, bensì di spiegare la propria natura delle cose, e di esprimerle per quelle voci la cui usuale significanza, di cui mi è piaciuto

far uso, si discosta al tutto dal mio sentimento, e basta di aver ciò una volta avvertito. Quanto alla cagione di quei sentimenti vedi il coroll. I della propos. 27ª e lo scolio della propos. 22ª parte III.

XXI. *L'Estimazione è un sentimento amorevole che ci dispone a giudicare troppo favorevolmente di una persona.*

XXII. *Il Disprezzo è un sentimento di odio che ci dispone a giudicare una persona in modo troppo severo.*

Spiegazione. Di tal guisa è la stima un sentimento amorevole, ed il disprezzo un sentimento di avversione ossia sono desse manifestazioni di amore e di odio; laonde può l'estimazione essere definita: *l'amore che dispone l'uomo a giudicare troppo favorevolmente ed al di là del giusto limite un oggetto amato,* ed al contrario il disprezzo: *quell'odio che dispone l'uomo a giudicare sfavorevolmente una persona fuori dei limiti di una giusta considerazione.* (Vedi sovra ciò lo scolio della propos. 26ª parte III.)

XXIII. *L'Invidia è un sentimento di odio che dispone l'uomo a rattristarsi dell'altrui felicità, ed a rallegrarsi al contrario del male altrui.*

Spiegazione. Viene comunemente opposta all'invidia la *misericordia,* la quale a dispetto della significanza dei vocaboli può essere definita come segue:

XXIV. È la *Misericordia un sentimento di amore che dispone l'uomo a rallegrarsi del bene altrui, ed a rattristarsi del di lui male.*

Spiegazione. Quanto all'invidia egli è d'uopo ricorrere altresì allo scolio della propos. 24ª ed a quello della propos. 32ª di questa parte. Ma vuolsi avvertire che i descritti sentimenti di letizia e di tristezza sono accompagnati dall'idea di un oggetto esteriore cagione di essi per propria natura o per accidente. Ora passerò a quell'ordine di sentimenti i quali sono accompagnati dall'idea di un impulso interno qual cagione di essi.

XXV. *L'Acquiescenza è un sentimento di letizia che nasce quando l'uomo considera sè stesso e la sua potenza operativa.*

XXVI. *L'Umiltà è un sentimento di tristezza che si produce quando l'uomo considera la sua impotenza ossia la sua debolezza.*

Spiegazione. Suolsi contrapporre l'acquiescenza all'umiltà allorchè abbiamo riguardo alla letizia che nasce dalla considerazione della nostra potenza operativa. Ma quando intendiamo per essa quella letizia accompagnata dall' idea di un qualche fatto cui crediamo procedere da un libero decreto della nostra mente, in allora essa viene opposta al pentimento cui definiamo come segue:

XXVII. *Il Pentimento è un sentimento di tristezza accompagnato dall' idea di un qualche fatto cui crediamo aver operato per un libero decreto della nostra mente.*

Spiegazione. Abbiamo mostrato quali sieno le cagioni di questi sentimenti allo scolio della propos. 51ª di questa parte e delle propos. 53ª, 54ª, 55ª e suo scolio. E rispetto al libero decreto della mente sarà d'uopo di ricorrere allo scolio della propos. 35ª, parte II. Ma quì vuolsi avvertire che non è meraviglia se tutte le operazioni le quali per universale costume sono nominate *prave*, sieno seguite da un sentimento di tristezza, mentre quelle avute per *rette* apportano seco un sentimento di letizia. Egli è facile altresì d'intendere che ciò possa di frequente provenire dall'educazione. Pertanto i genitori col disapprovare alcuni fatti, spesse volte ora col rampognare i figliuoli, ora coll'usare verso essi la persuasione e la lode li dispongono ad emozioni di tristezza, o a sensi di letizia, e ciò viene ogni giorno a confermarlo l'esperienza. Imperocchè le costumanze e la religione non sono presso a tutti medesime, ed al contrario certi atti sono da alcuni riveriti quali sacri, dagli altri aborriti quali profani, e vi hanno operazioni stimate da alcuni belle ed oneste, e repudiate da altri quali turpi e vergognose.

Quindi, secondo la ricevuta educazione, viene l'uomo a ripentirsi od a gloriarsi per un'azione medesima.

XXVIII. *Consiste la Superbia in una eccessiva opinione dei proprii meriti cagionata dall'amore di sè.*

Spiegazione. Adunque differisce la superbia dall'estimazione in ciò che questa si riporta ad un oggetto esteriore, mentre la superbia si riferisce all'uomo che ha di sè troppo alto concetto. Altresì è l'acquiescenza l'effetto dell'amore, ed è la superbia l'effetto di un eccessivo amore della propria persona (*filautia*), e la superbia può definirsi come segue: *acquiescenza od eccessiva soddisfazione di sè medesimo che muove l'uomo ad avere un'esagerata opinione dei proprii meriti* (vedi scolio propos. 26ª parte III). A cotal sentimento non si può contrapporre l'opposto; imperocchè niun uomo mosso da odio verso di sè viene condotto ad apprezzare sè stesso al di sotto dei giusti limiti, e quando egli si rappresenta quei limiti non ha pertanto di sè un più basso concetto. Avvegnacchè quando l'uomo si figura essergli impossibile l'eseguimento di una data intrapresa, quella ricognizione è un effetto necessario il quale lo dispone a persuadersi dell'assoluta impossibilità della proposta operazione in modo da farlo ad essa rinunziare, avvertendolo ch'ella sorpassa di troppo la sua forza. Quanto alle impressioni che dipendono unicamente dall'opinione possiamo pensare che l'uomo venga a tenersi in un concetto minore di quello da lui meritato. Perchè può succedere che un uomo rimpiangendo la propria debolezza si figuri essere oggetto di universale disprezzo, mentre nulla è più lontano dai pensieri altrui quanto il dispregiarlo. Può altresì l'uomo essere condotto ad avere di sè ingiustamente una mala opinione, quando egli si rifiuta a riconoscere in sè il potere di rappresentarsi futuri avvenimenti rispetto ai quali egli rimane dubbioso ed incerto, rifiutandosi a credere ch'egli possa giungere a quel riguardo a concepire un pensiero che gli offra una qualche certezza,

e quindi si figuri di non poter appetire od operare se non cose prave o turpi. Possiamo aggiungere che l'uomo non abbia una sufficiente stima di sè stesso quando lo vediamo per eccessiva sconfidanza non ardire di intraprendere le cose compite dai suoi compagni. Possiamo adunque opporre alla superbia il qui descritto sentimento a cui darò il nome di *abbiezione,* perchè siccome proviene la superbia dall'acquiescenza di sè medesimo, così nasce l'abbiezione dall'umiltà, il qual sentimento sarà da noi definito come segue:

XXIX. *L'Abbiezione è un sentimento di tristezza che dispone l'uomo ad avere di sè troppo basso concetto.*

Spiegazione. Sogliamo spesse volte opporre l'umiltà alla superbia, ma ciò avviene quando avvertiamo piuttosto agli effetti di entrambi quei sentimenti che alla propria natura di essi. Abbiamo costume di nominare *superbo* colui che troppo si glorifica (vedi scolio propos. 30ª parte III), che non rifinisce di millantare le sue virtù e di ricordare in ogni suo discorso gli altrui vizi, e colui, finalmente, che assume ne' suoi atti e nei suoi abbigliamenti una gravità ed una pompa che compete unicamente a coloro i quali trovansi in un grado molto superiore alla di lui condizione. Al contrario diamo il nome di *umile* a colui che spesse volte arrossisce, che riconosce i propri difetti e si compiace nel vantare le altrui virtù, che si dimostra con tutti arrendevole e finalmente procede a capo chino trascurando ogni esteriore ornamento. Peraltro quei sentimenti di umiltà e di abbiezione sono rarissimi, imperocchè le proprie condizioni dell'umana natura contrastano fortemente ad essi (vedi propos. 15ª e 54ª parte III), e quindi coloro che vengono creduti rimessi ed umili sono le più volte ed al più alto grado pieni di ambizione e d'invidia.

XXX. *È la Glorificazione un sentimento di letizia accompagnato dall'idea di qualche nostra operazione cui ci figuriamo essere da altri encomiata.*

XXXI. *La Vergogna è un sentimento di tristezza congiunto coll' idea di un' azione cui ci figuriamo essere da altri vituperata.*

Spiegazione. Circa questi sentimenti vuolsi ricorrere allo scolio della propos. 30ª di questa parte; ma quì vuolsi avvertire alla differenza che passa tra la vergogna e la verecondia, imperocchè la *vergogna* è un sentimento di tristezza che consegue ad un fatto di cui l' uomo arrossisce, ma la *verecondia* è il timore della vergogna che rattiene l' uomo dal commettere un' azione turpe. Suolsi contrapporre alla *verecondia* l' *impudenza*, la quale non è un sentimento reale siccome lo dimostrerò a suo luogo, ma (siccome lo abbiamo avvertito) le denominazioni sono più determinate dall' uso di esse, che confacenti colla propria natura. Quì prende fine la descrizione da noi intrapresa dei sentimenti di letizia e di tristezza; continuerò nella medesima guisa a considerare quegli effetti che si riferiscono al concupimento.

XXXII. *Il Desiderio è il concupimento ossia l' appetenza di possedere una cosa la quale viene determinata dalla ricordanza della cosa stessa e viene altresì repressa ed impedita dalla memoria di quelle circostanze che escludono l' esistenza dell' oggetto appetito.*

Spiegazione. Quando ricordiamo un qualche oggetto, siccome lo abbiamo detto più volte, veniamo disposti a considerarlo col sentimento medesimo cui desterebbe in noi l'effettiva presenza di esso; però cotale disposizione od impulso viene le più volte contrastato dalle imagini delle cose che escludono l'esistenza dell'oggetto ricordato. Di tal maniera quando rammentiamo un oggetto che desta in noi un qualche sentimento di letizia, siamo disposti a vivamente rappresentarcelo col medesimo sentimento di letizia; ma quell' impulso da noi sentito viene tosto represso dalla ricordanza di quelle cose che ne escludono l'esistenza. Perciò il desiderio è realmente un sentimento di tristezza opposto a quella letizia cui desta in noi la scomparsa di un oggetto

odiato (vedi lo scolio della propos. 47ª parte III). Ma a prima vista appare quell'affetto aver riguardo al concupimento, e perciò lo riporto al concupimento.

XXXIII. *Consiste l'emulazione nell'appetenza di un oggetto, prodotta in noi allorchè ce lo rappresentiamo qual voluto da altri.*

Spiegazione. Colui che fugge quando scorge gli altri darsi alla fuga, o si spaventa alla vista dell'altrui timore ed anche colui che vedendo un altro bruciarsi la mano, tosto si affretta di rimuovere la propria mano e di scostare il corpo come s'egli provasse quell'impressione medesima, viene da noi detto imitatore degli altrui fatti, ma non emulo dell'imitata persona; la diversità di tali denominazioni non proviene da una precisa cognizione da noi avuta delle cagioni dell'imitazione e dell'emulazione, ma vuole la consuetudine che riceva il nome di emulo solamente colui che viene da noi giudicato proseguire per la sua imitazione un fine nobile, utile od aggradevole. Circa alla cagione dell'emulazione vedi altresì la propos. 27ª di questa parte col di lei scolio. E quanto al modo onde a cotal sentimento venga per lo più ad aggiungersi l'invidia vuolsi ricorrere alla propos. 32ª collo scolio successivo.

XXXIV. *La Grazia o la Gratitudine consiste nella brama di giovare a colui che mosso da un amorevole affetto ci ha recato benefizio.* (Vedi propos. 39ª e suo scolio e proposizione 41ª parte III.)

XXXV. *La Benvoglienza è il desiderio di beneficare ed assistere una persona da noi commiserata.* (Vedi scolio proposizione 27ª parte III.)

XXXVI. *L'Ira è il voglioso impulso prodotto dall'odio che spinge ad affliggere e danneggiare la persona odiata.* (Vedi proposizione 39ª parte III.)

XXXVII. *È la Vendetta quella brama per la quale siamo eccitati da un odio reciproco a risarcire sull'inimico le rice-*

vute offese. Vedi il corollario 2° della propos. 40ª di questa parte col suo scolio.

XXXVIII. *La Crudeltà o la Sevizia consiste nell' appetenza di trattare disumanamente colui che ha recato nocumento ad una persona da noi amata o compassionata.*

SPIEGAZIONE. Alla *Crudeltà* viene opposta la *Clemenza* la quale non è sentimento passivo, ma espressione attiva della potenza dell' animo la quale raffrena nell' uomo i movimenti dell' ira e la voglia di vendetta.

XXXIX. *Consiste il Timore nella disposizione d' incorrere al presente in un minor pericolo al fine d' ischivarne un maggiore nell' avvenire.* (Vedi scolio propos. 39ª parte III.)

XL. *L' Audacia è quel sentimento che incita l' uomo a sobbarcarsi ad un' azione pericolosa temuta dai suoi compagni.*

XLI. *È detto Pusillanimità quel sentimento che raffrena l' appetenza per la tema di un pericolo tenuto in non cale dai compagni.*

SPIEGAZIONE. Adunque non è altra cosa la pusillanimità se non il timore di un qualche male cui gli uomini sogliono per lo più facilmente affrontare, e perciò quel sentimento non viene da me riportato al concupimento; tuttavia mi sono determinato a porgerne la spiegazione perchè al riguardo del concupimento la pusillanimità viene effettivamente opposta all' audacia.

XLII. *Vien detto Costernazione il sentimento che raffrena l' appetenza per la tema di un male da cui l' uomo si sente d' improvviso gravemente minacciato.*

SPIEGAZIONE. Perciò è la costernazione una forma della pusillanimità. Ma nascendo la costernazione da un doppio timore, quindi può essere riferita: *quella paura per cui rimane l' uomo talmente esterrefatto ed ondeggiante che ne viene impedito di sfuggire il male che gli sovrasta.* Dico rimanere l' uomo *esterrefatto* per essere dall' ammirativa sorpresa impedita la sua brama d' ischivare il minaccioso pericolo. Dico

esser egli *ondeggiante* perchè quella brama viene eziandio contrastata dal timore di un altro male che parimente lo impaurisce, d' onde avviene ch' egli non sappia quale dei due sovrastanti pericoli debba egli rifuggire. (Vedi a tal riguardo lo scolio della propos. 39ª e quello della proposizione 52ª di questa parte.) Vedi altresì circa la pusillanimità e l'audacia lo scolio della propos. 51ª parte III.

XLIII. *L' Umanità o Modestia è la brama di operare le cose che riescono più aggradevoli agli uomini e di tralasciare le azioni che lor riescono dispiacevoli od importune.*

XLIV. *L'Ambizione è la smodata appetenza di gloria.*

Spiegazione. È l' ambizione un sentimento che viene ad alimentare ed avvalorare tutti gli affetti (propos. 27ª, 31ª parte III), e quindi quel sentimento può a mala pena essere superato; imperocchè quando l'uomo è mosso da una qualche appetenza ciò gli avviene per un effetto necessario. *Ogni uomo eccellente,* dice Cicerone, *è condotto massimamente dall' appetenza di gloria*, ed i filosofi non mancano di apporre il loro nome anche sui libri ove trattano del disprezzo della gloria.

XLV. *Il Lusso, l'uso dello sfarzoso dispendio è la smodata appetenza o l' amore del vivere e del banchettare sontuosamente.*

XLVI. *L' Ebrietà è la smodata appetenza ed amore di tracannare bevande spiritose.*

XLVII. *L'Avarizia è l' eccessiva appetenza ed amore delle ricchezze.*

XLVIII. *La Libidine è l' appetenza e l'amore dei corporali congiungimenti.*

Spiegazione. Cotale appetenza suole in ogni suo grado chiamarsi Libidine, sia ella moderata od eccessiva. I cinque affetti qui dianzi ricordati non hanno i loro contrarii (siccome venne da me avvertito allo scolio della propos. 56ª di questa parte). Imperocchè è la Modestia una forma dell' ambizione (intorno alla quale vedi lo scolio della propo-

sizione 29ª di questa parte), e venne da me proposto di considerare la Temperanza, la Sobrietà e la Castità per altrettante potenze della Mente, e non dover esse annoverarsi fra i sentimenti passivi. Può talvolta avvenire che l'avaro, l'ambizioso ed il timido vengano ad astenersi dall'uso eccessivo del cibo, delle bevande e dei carnali congiungimenti, nondimeno l'Avarizia, l'Ambizione e lo Sfarzo, ecc. non hanno corrispondenza veruna colle prefate disposizioni. Imperocchè l'avaro, mostrasi le più volte bramoso di cibarsi ed abbeverarsi delle cose altrui, e l'ambizioso quando spera di operare nascosamente si abbandonerà ad ogni intemperanza, e ritrovandosi in mezzo ad ebriosi e libidinosi l'ambizione lo farà più proclive ad abbandonarsi ai vizii di quei suoi compagni. Finalmente il timido eseguirà cose da lui non volute. Imperocchè quantunque per ischivare la morte si risolva l'avaro a gettare in mare le sue ricchezze non pertanto persiste in lui l'avarizia, e quando il libidinoso si rattrista e deplora di non aver la potenza di cambiare in meglio il suo costume, non cessa tuttavia di perseverare nel suo vizio. In modo assoluto non consistono quegli affetti particolarmente negli atti di banchettare, bere, ecc. ma nell'appetenza e nell'amore di quelle azioni. Laonde quegli affetti non hanno il loro contrapposto, tranne la generosità e l'animosità di cui ragioneremo più avanti.

Le definizioni della Gelosia e delle altre fluttuazioni dell'animo saranno da me tralasciate, sia perchè quegli affetti provengono dalla composizione di sentimenti da noi già definiti, sia perchè una gran parte di essi non hanno una denominazione particolare, il che dimostra che le consuete generiche appellazioni soddisfanno bastevolmente ai bisogni della vita usuale. D'altra parte risulta dalle definizioni degli affetti da noi proposti, che tutti i ricordati sentimenti provengono dall'appetenza, dalla letizia e dalla tristezza, o piuttosto non esser dessi altra cosa se non che quei tre senti-

menti i quali sogliono essere diversamente nominati secondo le varie loro attinenze, ed essere quelle varie denominazioni degli affetti non proporzionate agli affetti medesimi, ma appellazioni arbitrarie ed estrinseche. Se vogliamo attendere a quegli affetti primitivi ed a quanto venne da noi proposto dapprima circa la natura della mente potremo definire coi seguenti termini gli affetti che si riferiscono unicamente alla mente.

Definizioni generali degli affetti.

×*L'Affetto nominato patema d'animo è quella idea confusa per la quale la mente è condotta a valutare in modo non consueto e straordinario la maggiore o minor forza di esistenza del proprio corpo o di qualche parte di esso, venendo perciò la mente ad essere determinata a concepire tale o tale pensiero.*

Spiegazione. Dico primamente risultare da un' *idea confusa* quella disposizione dell' animo che lo dimostra in istato di passività. Imperocchè abbiamo mostrato provenire la condizione passiva dell' animo (Vedi propos. 3ª parte III) dalla maggiore o minore quantità delle idee inadequate o confuse che gli sovvengono. Quindi passo a dire: *essere la mente condotta ad affermare la maggiore o minore forza di esistenza del proprio corpo o di qualche parte di esso fuori della di lui consueta disposizione;* perchè tutte le idee dei corpi da noi avute significano ed esprimono più la costituzione presente del nostro corpo (corollario 2° propos. 16ª parte II) o di qualche parte di esso, che quella di un corpo esteriore. Quelle disposizioni che esprimono la forma costitutiva degli affetti debbono parimente dimostrare la propria costituzione del corpo o di una parte di esso, per la quale disposizione trovasi cresciuta o scemata, giovata od impedita la sua potenza operativa e l' energia della di lui esistenza. Però vuolsi avvertire che col proporre che si dispieghi *una maggiore o*

minor forza della corporale esistenza fuori della consueta disposizione, non intendo perciò che la mente venga a raffrontare la costituzione presente del corpo collo stato precedente, ma bensì che l'idea costitutiva degli affetti del corpo afferma un elemento che involga effettivamente una maggiore o minore realtà. Consistendo l'essenza della mente (proposizione 11ª e 13ª parte II) nell'affermazione dell'attuale esistenza del corpo, e per essere da noi avuto qual perfezione il principio essenziale dell'obbietto, ne consegue che passa la mente ad un maggiore o minor grado di perfezione quando le avviene di affermare circa al suo corpo ed alle parti di esso un pensiero che involga un grado di realtà maggiore o minore di quello avuto in addietro. Coll'aver detto di sopra accrescersi o diminuirsi la potenza cogitativa della mente, altra cosa non ho voluto esprimere se non che avere la mente formato del suo corpo e delle parti di esso un'idea che involge un maggiore o minor grado di realtà diverso da quello da lei pensato per lo innanzi. Imperocchè l'eccellenza delle idee e l'effettiva potenza cogitativa corrispondono coll'eccellenza dell'oggetto considerato. Finalmente aggiunsi *essere determinata la mente a concepire tale o tale pensiero*, con ciò mostrando che, oltre alla prima parte della definizione che si riferisce ai sentimenti di letizia o di tristezza, venni colle prefate parole a comprendere eziandio quelle che han riguardo all'appetenza.

FINE DELLA PARTE TERZA.

PARTE QUARTA

—

DELLA SERVITÙ UMANA OSSIA DELLA POTENZA DEGLI AFFETTI

—

Prefazione.

L' impotenza dell' uomo circa al governo ed alla repressione dei propri affetti viene da noi nominata Servitù. Avvegnacchè quando l' uomo obbedisce ai suoi sentimenti non trovasi di sè padrone, ma cade in balìa della fortuna la quale lo costringe AD ELEGGERE IL PEGGIO QUANDO EGLI VEDE ED APPROVA IL MEGLIO. Mi proposi di dimostrare nella presente Parte ciò che vi ha negli affetti di BUONO e di CATTIVO *denotandone altresì l' originaria cagione. Ma avanti di dar principio alle proposte dimostrazioni mi viene in acconcio di farle precedere da alcuni riflessi circa alla* PERFEZIONE *ed alla* IMPERFEZIONE, al BENE ed al MALE.

Quando l' uomo ha deliberato di eseguire una qualche cosa e l' ha compiuta, crederà essere perfetta l' intrapresa operazione, e dovere ella essere considerata tale da chiunque conosca il pensiero e lo scopo che lo hanno determinato. Così ad esempio,

vedendo alcuno un lavoro (cui suppongo non essere ancora compiuto), e sapesse essere l'intento dell'autore dell'opera la fabbricazione di una casa, dirà essere tuttavia imperfetto l'incominciato edifizio; ed all'incontro egli dirà perfetta quell'opera quando la vedrà condotta a buon fine e corrisponder dessa all'intento dell'autore. Ma se qualcuno vedesse un qualche lavoro di cui non avesse mai conosciuto il simigliante, nè gli fosse palesa l'intento dell'artefice, non potrà al certo giudicare se quel lavoro sia PERFETTO *od* IMPERFETTO. *Tale sembra essere stata l'originaria significanza dei vocaboli* PERFETTO *ed* IMPERFETTO. *Ma venuti di poi gli uomini a concepire idee generiche ed a proporsi un tipo delle case, degli edificii e delle torri, incominciarono a preferire tali o tali tipi e modelli, ed ognuno venne a qualificare di* PERFETTI *quegli edificii che meglio corrispondevano all'idea generica da lui concepita, ed al contrario egli venne ad avere per* IMPERFETTE *quelle costruzioni che si discostavano dal tipo da lui considerato, quantunque esso fosse al tutto conforme al pensiero dell'artefice. Per la ragione medesima sono nominate dal volgo* PERFETTE *od* IMPERFETTE *anche le cose naturali, quelle cioè che non provengono dall'umana industria. Sogliono infatti gli uomini concepire idee generiche tanto al rispetto delle cose naturali, quanto a quello delle opere artefatte; senza che considerano essi i proprii concetti qual tipi a cui debbano conformarsi le operazioni della natura (volendo che tutte le opere di essa attendano ad un fine particolare e preciso) reputando in tal guisa che intenda la natura a realizzare gli esemplari proposti dalla fantasia umana. Di tal maniera, allorchè vedono avvenire nella natura un fatto che non corrisponda alla forma da essi pensata, reputano essere venute meno le forze della natura, e non aver dessa supplito al prefisso intento,* lasciando la sua opera *in istato d'imperfezione.* Vediamo in tal guisa essere costume degli uomini nominare PERFETTE od IMPERFETTE *le cose naturali più alla norma dei loro arbitrarii concetti e pre-*

giudizii, che a quella di una vera ed intrinseca cognizione dei fatti. Abbiamo mostrato altresì nell'Appendice della Prima Parte non operare la Natura per un fine determinato, perchè l'Ente eterno ed infinito cui appelliamo Iddio o Natura opera per la medesima necessità per cui si manifesta la di lui Esistenza, ed abbiamo mostrato prodursi la sua Potenza operativa per quella medesima necessità (vedi propos. 16ª parte I). *Perciò unica e medesima è la ragione o la causa per la quale si manifestano e la Potenza operativa di Dio o della Natura e la di lui esistenza. Adunque siccome la sua esistenza non si produce per un fine determinato, similmente non hanno un qualsiasi fine le sue operazioni, laonde non hanno verun fine limitato e preciso nè la sua esistenza nè la sua attività. Quindi la causa nominata finale non è altra cosa se non che il desiderio e la disposizione dell'uomo di considerare sè stesso qual principio o cagione primaria di ogni avvenimento. Ad esempio, in dicendo essere stata l'abitazione il motivo finale dell'edificazione di tale o tale casa, non intendiamo al certo altra cosa se non che l'uomo volendo procacciarsi i comodi della vita domestica deliberò di fabbricarsi una casa. Perciò l'abitazione considerata qual cagione finale altra cosa non significa se non una particolare appetenza, vero motivo efficente da essere primamente considerato; però isfugge per lo più agli uomini la cagione delle loro appetenze. Imperocchè siccome lo abbiano più volte ripetuto, sono gli uomini conscii delle loro azioni e delle loro appetenze, ma ne è da essi ignorata la cagione determinativa. Quanto ai volgari lamenti rispetto ai fatti cui si dà comunemente il nome di deficienze o di imperfezioni della natura, dessi debbono riporsi tra quegli irrazionali infingimenti che vennero da me disaminati, nell'Appendice della Prima Parte. Laonde la* PERFEZIONE e *l'* IMPERFEZIONE *non sono realmente altra cosa se non modificazioni particolari del nostro pensiero, vale a dire nozioni cui sogliamo arbitrariamente concepire allorchè veniamo a paragonare individui della medesima specie*

o del medesimo genere. Perciò venne da me detto precedentemente essere per me una cosa identica e medesima la realtà e la perfezione (Definiz. 6ª parte II). *Per tanto sogliamo ridurre ad un solo genere da noi appellato generalissimo tutte le forme particolari della natura, vale a dire viene l'uomo ad infingersi Enti di Ragione cui riferisce in modo assoluto a tutte le naturali esistenze e che tutte le comprendono. Nel raccostare di tal maniera gli oggetti particolari della Natura ad un' idea generica, e nel compararli vicendevolmente, e riconoscendo in essi un grado maggiore o minore di realtà viene tosto l'uomo a dichiararli più* PERFETTI; *ed allorquando viene ad essi da noi attribuita una qualche condizione che involga negazione, come termine, fine, impotenza, vengono da noi nominati* IMPERFETTI *per essere da essi la nostra mente non egualmente impressionata nel mentre che gli oggetti cui nominiamo* PERFETTI *ci si rappresentano di tal maniera che ci sembra nulla ad essi mancare delle loro proprie qualità, e quindi non avere a loro riguardo peccato la natura. Nessuna determinazione particolare compete alla natura di una cosa, se non quanto risulta dalla naturale necessità della causa efficiente, ed avvengono necessariamente le cose che provengono dalle forze della natura.*

Ed eziandio il BENE *ed il* MALE *non offrono nulla di positivo al riguardo delle cose in sè stesse considerate, e quelle idee non sono altra cosa se non che modalità o concetti del pensiero cui ci formiamo pel reciproco confronto delle cose. Imperocchè può una cosa medesima essere buona o cattiva ed anche indifferente. A ragione di esempio una musica può sembrar buona ad un melanconico, molesta ad un afflitto, nè buona nè cattiva ad un sordo; e cotali appellazioni sono da noi conservate finchè perdura in noi una medesima disposizione dell' animo. Imperocchè volendo l'uomo effettuare l'idea tipica da lui considerata, egli è condotto a conservare la significanza dei vocaboli confacenti a quella considerazione. Pertanto da qui innanzi intenderò per* BENE *ciò che viene da noi saputo in modo*

accertato essere più opportuno a farci sempre più raccostare all'esemplare della natura umana da noi ravvisato, ed intenderemo per MALE *ciò che sappiamo accertatamente essere di impedimento a farci raggiungere quel contemplato esemplare. Quindi diremo essere gli uomini più o meno* PERFETTI, *quando dessi più o meno si discostano dal tipo prospettato. Pertanto è d'uopo avvertire che in dicendo passare l'uomo da un minore ad un maggior grado di perfezione od all'opposto, non intendo dire ch'egli passi dalla propria essenza o forma ad una essenza diversa (imperocchè il cavallo sarebbe egualmente distrutto passando tanto alla forma dell'uomo che a quella di un insetto), intendiamo bensì che le modificazioni della potenza operativa sempre si manifestino nelle condizioni proprie ad ogni proposto individuo. Finalmente intendo genericamente per* PERFEZIONE *la posseduta realtà, siccome l'ho già detto, cioè l'essenza di una qualsiasi cosa considerata al rispetto dell'esistenza e dell'operosità, senza verun riguardo alla durazione di essa; perchè niun oggetto particolare può dirsi più perfetto per esserne maggiore la durazione. Non è la durazione delle cose determinate dalla loro essenza, nè involge l'essenza delle cose verun tempo preciso assegnato alla loro esistenza, ma qualsiasi cosa, qualunque sia il grado dell'avuta perfezione può ognora perseverare per l'effetto della forza mercè la quale incominciò ad esistere, di maniera che a tal rispetto sono eguali le condizioni di tutte le esistenze.*

Definizioni.

I. *Intenderò per* BENE *ciò che è da noi con certezza conosciuto esserci utile.*

II. *Intenderemo per* MALE *ciò che sappiamo con certezza esserci d'impedimento al possesso di un qualche bene.*

Circa a queste definizioni vedi il fine della precedente Prefazione.

III. *Nomino* CONTINGENTI *le cose particolari quando attendendo alla sola essenza di esse, nulla ritroviamo che affermi in modo necessario la loro esistenza o che necessariamente la escluda.*

IV. *Nomino* POSSIBILI *le cose particolari quando nell'attendere alle cagioni che le hanno prodotte, rimane tuttavia da noi ignorato il progressivo andamento di quella produzione.*

Allo scolio 1° della propos. 33ª parte I non venne da me accennata differenza veruna tra il possibile ed il contingente, perchè in allora non era d'uopo distinguerle più accuratamente.

V. *Intenderò nei seguenti discorsi per sentimenti contrastanti quelli che trascinano l'uomo in senso diverso benchè appartengano ad un medesimo genere, come lo sfarzo e l'avarizia, i quali sono entrambi forme dell'amore, e sono contrarii per accidente, e non quanto alla propria loro natura.*

VI. *Ciò che è da me inteso pel sentimento avuto verso un oggetto futuro, presente e preterito venne di già spiegato allo scolio 1° e 2° della proposizione 18ª parte III cui vuolsi rivedere.*

Ma oltreciò egli è mestieri di notare al presente che nulla possiamo rappresentarci al di là di alcuni limiti, tanto al riguardo del luogo che a quello del tempo, cioè, siccome tutti gli oggetti che sono da noi disgiunti per uno spazio di dugento piedi o da un maggiore intervallo, volendoli distintamente osservare ce li rappresentiamo qual collocati ad una eguale distanza e ad un piano medesimo, similmente anche gli oggetti la cui esistenza è da noi imaginata qual avvenuta in tempi diversi e lontanissimi, quando vogliamo figurarceli distintamente sogliamo credere essere tutti da noi egualmente distanti, e vengono tutti da noi riportati quasi ad un momento medesimo.

VII. *Pel* FINE *in vista del quale viene da noi eseguita qualche operazione intendo significare l'appetenza.*

VIII. *Per* VIRTÙ *e* POTENZA *intendo una cosa medesima, cioè* (proposiz. 7ª parte III), *la virtù essere rispetto all'uomo la propria di lui essenza la quale manifesta la potenza di effettuare quelle operazioni che provengono dalle leggi della sua natura.*

Assioma.

Non vi ha nella natura veruna cosa particolare di cui non si ritrovi un'altra più potente e più gagliarda, e qualunque sia una data cosa, ve n'ha un'altra più potente dalla quale ella può essere distrutta.

Proposizioni.

Proposizione I. *Niuna affermazione positiva contenuta in un' idea falsa viene tolta dalla presenza del vero considerato al rispetto della verità.*

Dimostrazione. Consiste solamente la falsità nella negazione involuta nell' idea inadequata (propos. 35ª parte II); nè vengono riconosciute false quelle asserzioni quando esse esprimono qualche cosa di positivo (propos. 33ª parte II), ed al contrario desse sono vere al rispetto di quelle positive affermazioni (propos. 32ª parte II). Quindi se venisse tolto al riscontro del vero ciò che vi è di positivo nell' idea inadequata, verrebbe l'idea vera ad essere da sè medesima negata e contraddetta (propos. 4ª parte III), il che è assurdo. Niuna idea quindi, ecc. *C. V. D.*

La presente proposizione s'intende facilmente col ricorrere al coroll. 2° della propos. 16ª parte II. Imperocchè l'imaginazione ci somministra un' idea la quale ci rappresenta la costituzione del corpo umano più che la natura del corpo esteriore, e per essere non distinta ma confusa quella rappresentazione, da essa provengono gli errori della mente. A

cagion di esempio, rimirando il sole, ce lo figuriamo ad una distanza di circa duecento piedi e persistiamo nel nostro errore finchè rimane da noi ignorata la vera distanza. Ma conosciuta la verità del fatto, dileguasi l'errore, persistendo nondimeno la materiale figurazione e rimane medesima la rappresentazione del sole manifestataci corporalmente dalla natura; non pertanto continuiamo a sentirne vicina l'impressione, abbenchè sia da noi conosciuta la vera lontananza. Imperocchè, siccome lo abbiamo detto allo scolio della propos. 35ª parte II, non dipende il modo onde ci rappresentiamo la propinquità del sole dall'ignoranza della distanza reale di esso, ma dalle impressioni del nostro corpo quali vengono ad imprimersi nella mente. Ed in simil guisa quando i raggi solari imbattendosi sulla superficie delle acque giungono riflessi al nostro sguardo, siamo condotti a figurarceli quali emergenti dall'acqua, quantunque sia da noi conosciuta la loro vera collocazione. Di tal maniera tutte le altre figurazioni da cui viene illusa la mente, sia quando esprimono la costituzione naturale del corpo, sia quando dimostrano essersi accresciuta o diminuita la nostra potenza operativa, non sono però tra esse contrastanti, nè svaniscono in presenza dell'esatta cognizione degli oggetti considerati. Succede che nel temere infondatamente un male svanisca la nostra paura all'annunzio della verità, ed avviene parimente che si dilegui in noi un fondato timore nell'udire una notizia falsa e fallace. Quindi non sono dissipate le nostre figurazioni rimpetto al vero in forza della verità medesima, ma perchè ci sovvengono impressioni più gagliarde che distruggono le precedenti rappresentazioni, siccome lo abbiamo dimostrato nella propos. 17ª parte II.

PROPOSIZIONE II. *Siamo soggetti ad impressioni passive perchè facciamo parte della natura, e perciò non possiamo pensare la nostra personalità indipendentemente dalle cose circostanti.*

DIMOSTRAZIONE. Diciamo trovarci in condizione passiva

allorquando si produce in noi una qualche modificazione di cui non siamo che parzialmente cagione (definiz. 2ª parte III), cioè (definiz. 1ª parte III), una modificazione la quale non dipenda unicamente dalle leggi della nostra natura particolare. Rimaniamo adunque passivi perchè facciamo parte della natura, ecc. *C. V. D.*

Proposizione III. *La forza per la quale l'uomo persevera nella sua esistenza è limitata ed è infinitamente sorpassata dalla potenza delle cause esteriori.*

Dimostrazione. Ciò riesce evidente per l'assioma proposto al principio di questa parte. Imperocchè, dato un uomo, dassi un'altra cosa, supponi *A* di lui più potente, e dato *A*, dassi quindi altra cosa, supponi *B*, più potente di *A*, e ciò procede all'infinito. Laonde la potenza dell'uomo viene limitata dalla potenza di un'altra cosa ed è sorpassata infinitamente dal complesso delle forze esteriori. *C. V. D.*

Proposizione IV. *Non può cessare l'uomo dall'essere una parte della natura, nè trovarsi esente dal subire mutazioni, e non cessa di essere passivo se non quando le sue mutazioni possano pensarsi come dipendenti unicamente dalla sua particolare natura e la cui cagione possa adequatamente concepirsi.*

Dimostrazione. La potenza per la quale le cose particolari, e per conseguenza l'uomo, conservano il proprio essere, esprime la propria potenza di Dio e della Natura (corollario della propos. 24ª parte I) non concepita al rispetto della sua infinità, ma considerata al riguardo dell'essenza dell'uomo per la quale si manifesta particolarmente l'azione divina (propos. 7ª parte III). Di tal maniera la potenza dell'uomo quale si esprime per la sua attuale essenza fa parte della potenza infinita di Dio o della Natura, cioè (propos. 34ª parte I), dell'Essenza Divina. E ciò si riferisce alla prima parte della proposizione. Di poi, se potesse avvenire che l'uomo non soggiacesse a mutazione veruna, se non a quelle che provengono direttamente dalla sua potenza particolare

(propos. 4ª e 6ª parte III) ne seguirebbe ch' egli non potrebbe perire e che durerebbe sempre di necessità la sua esistenza; e ciò dovrebbe provenire da una cagione la cui potenza fosse finita od infinita, cioè unicamente dalla potenza dell' uomo il quale sarebbe in grado di rimuovere dalla di lui persona tutte le mutazioni che potessero provenire da cagioni esteriori; in altri termini, la potenza infinita della natura verrebbe a dirigere tutte le cose particolari in tal guisa che l'uomo non potesse soggiacere ad altre mutazioni, se non a quelle che gioverebbe alla di lui conservazione. Ma primamente è assurda quella supposizione (in forza della proposizione precedente la cui dimostrazione è universale, e può applicarsi a tutte le cose particolari). Dunque se avvenisse che l'uomo non soggiacesse ad altre mutazioni se non a quelle che dipendessero unicamente dalla propria di lui natura, e se per conseguenza (siccome già lo abbiamo dimostrato) sempre perdurasse la sua esistenza, ciò dovrebbe provenire al rispetto della condizione dell'uomo dalla potenza infinita di Dio e per conseguenza dalla necessità della Natura Divina (propos. 16ª parte I), ed a ciò dovrebbe conformarsi l' ordine dell'universal natura considerata negli attributi dell' estensione e del pensiero, quindi (propos. 21ª parte II) risulterebbe che l' uomo sarebbe infinito, il che, per la prima parte della presente dimostrazione, è assurdo. Non può adunque avvenire che l' uomo non subisca altre mutazioni se non quelle di cui egli sia la cagione adequata. *C. V. D.*

Corollario. Quindi consegue che l' uomo è necessariamente sottoposto ai sentimenti passivi, ch' egli debba seguitare l'ordine della natura e ad essa obbedire, piegandosi a quanto viene imposto dalle leggi di essa.

Proposizione V. *La forza e l' incremento di qualsiasi affetto passivo e la di lui durazione non sono definiti e determinati dallo sforzo dispiegato dall'uomo affine di perseverare nella*

sua esistenza; ma sono prefissi dalla potenza di una causa esteriore la quale viene ad affrontarsi colla forza dell'uomo.

Dimostrazione. L'essenza di un affetto passivo non può essere spiegato per la sola nostra essenza (definiz. 1ª e 2ª parte III) vale a dire (propos. 7ª parte III) la potenza di quel sentimento non può essere definita e determinata dalla potenza per la quale ci sforziamo di perseverare nel nostro essere, ma ella (siccome lo abbiamo dimostrato alla propos. 16ª parte II) deve necessariamente essere determinata dalla potenza di una causa esteriore che si affronta collo sforzo umano. *C. V. D.*

Proposizione VI. *La forza degli affetti passivi può superare le forze attive o la potenza dell'uomo di tal maniera che vengano quegli affetti ad infiggersi pertinacemente nell'uomo.*

Dimostrazione. La forza e l'incremento di qualsiasi affetto passivo e la di lui durazione vengono determinati da una cagione esterna che si affronta collo sforzo umano (proposizione preced.); quindi (propos. 3ª di questa parte) ella può superare la potenza dell'uomo. *C. V. D.*

Proposizione VII. *Non può verun sentimento essere represso o distrutto se non per l'effetto di un sentimento più forte che valga a reprimerlo.*

Dimostrazione. Il sentimento considerato al rispetto della mente è un'idea per cui la mente afferma la maggiore o minor forza dell'esistenza del corpo (per la definizione generale degli affetti che si ritrova al fine della terza parte). Quindi, allorquando la mente viene agitata da un qualche affetto, riceve il corpo alla volta una impressione per la quale viene accresciuta o diminuita la sua potenza operativa. Oltreciò questa impressione del corpo (per la propos. 5ª di questa parte) riceve dalla cagione di essa la forza di perseverare nel suo essere, e questa non può venire nè distrutta nè impedita se non da una cagione corporale (propos. 4ª parte III) che modifichi il corpo per una impressione con-

traria (propos. 5ª parte III) e più gagliarda (per l'assioma di questa parte). Quindi (per la proposiz. 12ª parte II) la mente viene impressa dall'idea di un'affezione più forte e contraria alla prima, cioè (per la definizione generale degli affetti) la mente riceverà l'impressione di un sentimento più gagliardo contrastante al primo il quale escluda od annienti la presenza dell'affetto anteriore; perciò un sentimento non può essere distrutto se non da un'impressione contraria e più forte. *C. V. D.*

Corollario. Il sentimento al riguardo della mente non può essere nè impedito nè distrutto se non per l'idea di un'affezione del corpo contraria e più forte di quella da noi sentita. Imperocchè l'affetto da noi sentito non può essere impedito e distrutto se non per un affetto più forte che ad esso contrasti (vedi proposiz. precedente) cioè (per la definizione generale dei sentimenti) se non per l'idea di una impressione del corpo più forte di quella da noi precedentemente avuta.

Proposizione VIII. *La cognizione del bene e del male non è altra cosa che un sentimento di letizia o di tristezza di cui siamo conscii.*

Dimostrazione. Viene da noi nominato *bene* o *male* ciò che giova o si oppone alla conservazione del nostro essere (per le definizioni 1ª e 2ª parte IV) vale a dire (per la proposiz. 7ª parte III) ciò che accresce o diminuisce, giova od impedisce la nostra potenza operativa. Di tal guisa (per la definizione della letizia o della tristezza circa alle quali vedi lo scolio della proposiz. 11ª parte III) per essere da noi percepita una qualche cosa qual cagione di letizia o di tristezza, dessa viene da noi dichiarata *buona* o *cattiva*, e perciò la cognizione del bene e del male consiste unicamente nell'idea di letizia o di tristezza che consegue necessariamente dalla impressione di letizia o di tristezza da noi risentita (proposiz. 22ª parte II); e quell'idea è congiunta

all' avuta impressione come la mente è unita al corpo (proposiz. 21ª parte II), cioè (come venne dimostrato allo scolio dell'anzidetta proposizione), quell'idea (per la definizione generale degli affetti) non si distingue dall' idea dell' impressione del corpo se non al rispetto del pensiero. Dunque questa cognizione del bene e del male non consiste in altra cosa se non che nell'impressione di cui siamo conscii. *C. V. D.*

PROPOSIZIONE IX. *Il sentimento la cui cagione viene da noi imaginata qual presente, è più vivo di quello di cui non ci figuriamo attuale la presenza.*

DIMOSTRAZIONE. L'imaginazione di una cosa è l'idea per la quale la mente si rappresenta quell'oggetto (vedi sua definizione allo scolio della proposiz. 17ª parte II) e dessa indica più la costituzione del corpo umano che la natura dell'oggetto esteriore (corollario 2º propos. 16ª parte II). Dunque l'imaginazione di un affetto (per la definizione generale degli affetti) esprime la costituzione del corpo. Quella figurazione (propos. 17ª parte II) riesce più intensa quando continuiamo a non rappresentarci nulla che possa escludere l'esistenza attuale di un oggetto esteriore. Dunque anche il sentimento la cui cagione è da noi imaginata qual presente è più intensa ossia più forte di quella di cui non ci figuriamo l'attuale presenza. *C. V. D.*

SCOLIO. In dicendo dianzi nella proposiz. 18ª parte III essere l' uomo impresso egualmente dalla imagine di un oggetto futuro o presente come se gli si affacciasse la cosa realmente imaginata, ho avvertito espressamente essere ciò vero quando attendiamo unicamente all'imagine di quell'oggetto, perchè l' oggetto conserva la medesima natura, sia egli o no da noi imaginato; però non venne da me negato farsi più debole la nostra impressione quando ci rappresentiamo altre cose che escludono l'esistenza presente di quell' oggetto, e non venne da me tralasciato d'indicare colà quella differenza se non per essere in allora mio proposito

di rinviare a questa parte del mio lavoro la particolare disamina delle forze degli affetti.

Corollario. La figurazione di una cosa futura o preterita, cioè di una cosa da noi considerata relativamente ad un tempo futuro o preterito ad esclusione del tempo presente, rimanendo medesime le altre circostanze, riesce più debole dell'imagine di un oggetto presente, e per conseguenza il sentimento promosso da una cosa futura o preterita, rimanendo eguali le altre circostanze, è più tenue e rimesso dell'affezione eccitata da una cosa presente.

Proposizione X. *Siamo più intensamente impressionati per una cosa futura di cui ci rappresentiamo prossimo l'avvenimento che da un oggetto il quale ha da succedere in un tempo più lontano, ed egualmente siamo più commossi dalla ricordanza di una cosa successa di recente che da quella occorsa in un tempo più distante.*

Dimostrazione. Imperocchè, quando ci rappresentiamo un fatto che debba tostamente prodursi o che non sia avvenuto in un tempo lontano, ci figuriamo qualche cosa che esclude la presenza di quell'avvenimento in minor grado che s'egli fosse successo o dovesse avvenire in un tempo più remoto (cosa per sè evidente), e per ciò (per la proposizione precedente) ne saremo più vivamente commossi. *C. V. D.*

Scolio. Dalle considerazioni proposte circa alla definizione 6ª di questa parte, consegue che gli oggetti separati dal tempo presente per un intervallo maggiore di quello che può essere determinato dalla nostra potenza imaginativa, qualunque sia l'effettiva distanza dei tempi, vengono a commuoverci debolmente.

Proposizione XI. *Il sentimento riguardo ad un oggetto che ci si rappresenta qual necessario (rimanendo eguali altresì le altre circostanze) riesce più intenso che s'egli si producesse al riguardo di una cosa possibile o contingente, cioè non necessaria.*

Dimostrazione. Nel figurarci un oggetto qual necessario,

veniamo ad affermarne l'esistenza, ed all'incontro rifiutiamo l'esistenza alla cosa cui ci figuriamo non essere necessaria (per lo scolio 1° propos. 33ª parte I); laonde (proposiz. 9ª parte IV) il sentimento avuto per una cosa necessaria, rimanendo eguali le altre circostanze, avrà maggiore intensità che s'egli si producesse rispetto ad una cosa non necessaria. *C. V. D.*

PROPOSIZIONE XII. *Il sentimento verso una cosa cui sappiamo non esistere al presente, ma cui ci figuriamo possibile, rimanendo eguali le altre circostanze è più intenso di quello ispiratoci da un oggetto contingente.*

DIMOSTRAZIONE. Nel figurarci una cosa qual contingente nulla ci sovviene che ponga ed affermi l'esistenza di essa (per la definizione 3ª di questa parte), ed al contrario (giusta la proposta ipotesi) occorrono alla mente quelle circostanze che ne escludono l'esistenza presente. Ed allorchè ci rappresentiamo una cosa qual possibile in un tempo avvenire, riceviamo impressioni che affermano quell'esistenza (per la definizione 4ª di questa parte) cioè (per la prop. 18ª parte III) quei sensi che ci muovono alla speranza od al timore; quindi riesce più vivo il sentimento cagionato da una cosa possibile, ecc. *C. V. D.*

COROLLARIO. Il sentimento avuto verso una cosa cui sappiamo non esistere al presente e che è da noi considerata qual contingente è molto più tenue e rimesso di quell'affetto che ci dimostra attuale la presenza di quell'oggetto.

DIMOSTRAZIONE. Il sentimento prodotto da una cosa la cui esistenza ci appare presente è più intenso che se l'imaginazione ci rappresentasse la cosa qual futura (corollario proposizione 9ª parte IV); però si rinforzerà quel sentimento quando ci apparrà prossimo quel tempo futuro (propos. 10ª di questa parte). Di tal maniera sarà quel sentimento molto più tenue e rimesso che s'egli ci si rappresentasse qual presente, e nondimeno (per la proposizione precedente) sarà

più intenso quel sentimento che se il contemplato oggetto fosse da noi concepito qual contingente. Perciò il sentimento verso una cosa contingente sarà di gran lunga più rimesso che se la cosa fosse da noi imaginata qual effettivamente presente. *C. V. D.*

Proposizione XIII. *Il sentimento che si riferisce ad una cosa contingente cui sappiamo non esistere al presente è, in condizioni eguali, più debole di quello avuto per una cosa avvenuta in passato.*

Dimostrazione. Nel figurarci una cosa qual contingente niuna imagine ci si affaccia che affermi l'esistenza di essa (per la definizione 3ª di questa parte); ma al contrario (per la proposta ipotesi) ci occorrono quelle circostanze che ne escludono l'attuale presenza. Pertanto, col figurarci quell'oggetto relativamente ad un tempo passato, viene supposto che ci figuriamo qualche cosa che rinnovelli in noi la percezione di quell'imagine (vedi propos. 18ª parte II e suo scolio), e quindi ce la rappresentiamo qual attuale (pel corollario della prop. 17ª parte II). Laonde (prop. 9ª di questa parte) il sentimento verso un oggetto contingente cui sappiamo non esistere al presente sarà, in condizioni eguali, più debole del sentimento avuto verso una cosa preterita. *C. V. D.*

Proposizione XIV. *La vera cognizione del bene e del male considerata al solo rispetto della percezione del vero non vale a raffrenare niun affetto, se non quando sorge un sentimento che corrisponda alla percepita verità.*

Dimostrazione. Il sentimento è l'idea per la quale la mente afferma essere maggiore o minore che lo fosse in prima la forza dell'esistenza del suo corpo (per la definizione generale degli affetti), e quindi (propos. 1ª parte IV) gli elementi positivi in lui contenuti sussistono necessariamente al ragguaglio del vero; ne risulta per conseguenza che la cognizione del bene e del male rispetto alla percepita verità non vale a raffrenare verun sentimento; ma quando

alla percezione cognitiva viene ad aggiungersi un sentimento che ad essa corrisponda (propos. 8ª parte IV), se questo è più forte del sentimento ch' egli ha a reprimere, in allora solamente (proposiz. 7ª parte IV) potrà riuscire ad un tale intento. *C. V. D.*

Proposizione XV. *Il sentimento appetitivo da noi prodotto dalla vera cognizione del bene e del male può essere ristretto od impedito da molte altre appetenze provenienti dagli affetti che sogliono conturbarci.*

Dimostrazione. Dalla vera cognizione del bene e del male considerata (propos. 8ª parte IV) qual sentimento nasce di necessità un' appetenza (per la definizione 1ª degli affetti) tanto maggiore quanto è più vivo quel sentimento (proposizione 37ª parte III). Ma per essere quell' appetenza (per ipotesi) cagionata da una cosa da noi veramente intelletta, ne consegue ch' ella influisca su di noi al rispetto della nostra attività (propos. 3ª parte III) e per conseguenza (per la definizione 2ª parte III) la forza e l' accrescimento di essa (proposiz. 7ª parte III) deve essere unicamente determinata dalla potenza dell' uomo. Di più, le appetenze che nascono dagli affetti da cui siamo combattuti sono eziandio tanto maggiori quanto si producono con maggiore veemenza, e lo sviluppo e l' accrescimento di essi (proposiz. 5ª parte IV) sono determinati dalla forza delle cagioni esteriori, la quale raffrontata alla nostra potenza viene a sorpassarla indefinitamente (proposizione 3ª parte IV); laonde le appetenze che provengono da cotali affetti possono essere più veementi di quella prodotta in noi dalla vera cognizione del bene e del male, giungendo perciò (vedi propos. 7ª parte IV) ad impedire o ad aumentare la summentovata appetenza. *C. V. D.*

Proposizione XVI. *L' appetenza che proviene dalla cognizione del bene e del male al rispetto di un tempo avvenire può più facilmente essere impedita o ristretta dall' appetenza delle cose attualmente presenti.*

Dimostrazione. Il sentimento cagionato da una cosa cui ci figuriamo futura è più rimesso dell'impressione cagionata da un oggetto presente (vedi corollario della proposizione 9ª parte IV). L'appetenza prodotta dalla vera cognizione del bene e del male, abbenchè cotale cognizione si rivolga a cose che presentino attualmente il carattere della bontà, può essere ristretta od impedita da una qualsiasi appetenza temeraria (per la proposizione precedente di cui è generale la dimostrazione). Dunque l'appetenza che proviene da quella cognizione può essere facilmente impedita o ristretta quando ella si riferisce ad un avvenimento futuro. *C. V. D.*

Proposizione XVII. *L'appetenza che nasce dalla vera cognizione del bene e del male allorchè ha per oggetto cose contingenti può con molta facilità essere impedita dalla brama delle cose presenti.*

Dimostrazione. Cotale proposizione si dimostra alla medesima guisa che la proposizione precedente pel corollario della proposizione 12ª di questa parte.

Scolio. Credo aver dichiarato quale sia la cagione della prepotenza degli affetti, mostrando commuoversi maggiormente gli uomini dall'opinione che dalla vera ragione, ed essere ristretti i limiti dell'azione prodotta dalla cognizione del bene e del male cedendo spesse volte l'uomo agli impulsi del concupimento. Laonde venne a dire il poeta: *Veggo il migliore ed al peggior m'appiglio;* e sembra l'Ecclesiaste aver avuto in mira quell'istessa disposizione dell'uomo quando disse: *Chi accresce scienza, accresce dolore.* Pertanto non vengono da me ricordate tali considerazioni al fine di conchiudere che debbasi preferire l'ignoranza alla scienza, ovvero che nel governo degli affetti non vi abbia differenza veruna tra il sapiente e lo stolto; ma è di necessità conoscere tanto la potenza quanto l'impotenza della nostra natura onde determinare quanto valga la ragione nel governo degli affetti e quali sieno i limiti della di lei azione; e mi è mestieri di

ricordare che venne da me antecedentemente avvertito essere mio proposito di trattare unicamente in questa parte dell' impotenza umana riserbandomi di dimostrare separatamente ciò che ha riguardo alla potenza esercitata dalla ragione sovra gli affetti.

Proposizione XVIII. *L' appetenza che proviene dalla letizia, rimanendo eguali le altre circostanze, sorpassa quella originata dalla tristezza.*

Dimostrazione. È il concupimento la propria essenza dell' uomo (per la definizione generale degli affetti) e si manifesta (propos. 7ª parte III) per lo sforzo dispiegato dall' uomo al fine di perseverare nel suo essere. Perciò il concupimento prodotto dalla letizia viene favorito od accresciuto dall' affetto medesimo di letizia (per la definizione della letizia data allo scolio della proposiz. 11ª parte III); mentre al contrario l' appetenza, effetto della tristezza, viene (pello stesso scolio) diminuita od impedita dalla tristezza medesima. Laonde la forza dell' appetenza prodotta dalla letizia si dispiega per la potenza umana coadiuvata dalla potenza di una cagione esterna, mentre quella che è effetto della tristezza deve essere determinata dalla sola potenza dell' uomo; dunque riesce più potente il desiderio che proviene dalla letizia. *C. V. D.*

Scolio. Per cotali brevi parole ho dimostrato quali sieno le cagioni dell' impotenza e dell' incostanza degli uomini, e di qual maniera sieno condotti a trascurare i precetti della ragione. Mi rimane ora a mostrare quali sieno i precetti della ragione, ed in qual modo con queste regole concordino o discordino gli affetti. Ma avanti d' incominciare ad esporre distesamente il presente argomento coll' ordine geometrico da noi usato, mi viene in acconcio di ricordare con brevi parole quali siano i dettami della ragione al fine di facilitare a chiunque l' intelligenza della dottrina da me professata. Nulla prescrivendo la ragione che contrasti colla natura con-

segue da cotale conformità aver l' uomo il diritto di amare la propria persona e di ricercare il proprio vantaggio, quando cotal vantaggio corrisponde ad una vera e reale utilità, ed eziandio di appetire le condizioni tutte che lo possono condurre a maggior perfezione, ed in termini assoluti egli ha il diritto di assicurare a tutta forza la propria conservazione. Queste proposizioni appaiono non meno evidenti quanto l' essere *il tutto maggiore della parte* (Vedi proposizione 4ª parte III). Per consistere la virtù (per la definiz. 8ª parte IV) nell' operare secondo le leggi della natura umana, ne consegue che niuno possa dispiegare lo sforzo necessario alla conservazione del proprio essere (propos. 7ª parte III) se non conformandosi alle leggi dell' umana natura. Laonde consegue primamente essere il fondamento della virtù lo sforzo medesimo di conservare il proprio essere e consistere la felicità dell' uomo nel conseguimento della conservazione del proprio essere. Viene in secondo luogo dovere la virtù essere per sè medesima appetita, nè poter l' uomo bramare una qualsiasi cosa che sia più di essa eccellente ed a lui più giovevole. Finalmente ed in terzo luogo, dimostrare un animo impotente coloro che ricorrono al suicidio col lasciarsi sopraffare e vincere da cagioni esteriori le quali ripugnano all'umana natura. Di più, deducesi dal postulato 4° della parte II che l' uomo non giunge giammai a non abbisognare per la conservazione del suo essere delle cose poste fuori della sua persona, nè dispensarsi dall'aver commercio cogli oggetti esteriori; oltre ciò, considerando la nostra mente, riconosceremo di leggieri che riuscirebbe più imperfetto il nostro intelletto se rimanesse isolata la mente, nè ad altro si rivolgesse se non che alla considerazione di sè medesima. Vi hanno adunque fuori di noi molte cose che ci sono utili e perciò desiderabili. Fra di esse hanno il primo grado quelle che convengono e corrispondono colla nostra natura. Imperocchè, se a ragion d' esempio, due diversi individui di una

medesima natura vengono a congiungersi, dessi formano di tal maniera una individualità fornita di una potenza doppia di quella avvenuta particolarmente da ciascuno di essi. Adunque niuna cosa riesce all'uomo più utile quanto l'uomo medesimo; nulla possono gli uomini bramare che più eccellentemente giovi alla conservazione del proprio essere quanto il concorso dei loro simili affine di ottenere che le menti ed i corpi formino insieme una sola mente ed un corpo solo per provvedere colle congiunte forze alla conservazione del loro essere ed a ricercare insieme la comune utilità; e da ciò risulta che gli uomini i quali ricercano il loro utile alla guida della ragione niuna cosa appetiscono che non sia parimente desiderata dagli altri uomini e pertanto si dimostrino giusti, fedeli ed onesti.

Tali sono i precetti della ragione cui mi era proposto di esporre con brevi parole avanti d'intraprenderne in modo più esteso l'ordinata dimostrazione, e ciò venne da me operato al fine di provocare l'attenzione di coloro che credono essere fondato sull'empietà e non sovra la virtù e la pietà il proposto principio che afferma dover ciascuno procacciarsi la propria utilità. Dopo di aver brevemente dimostrato il niun fondamento di una tale opinione, proseguo le mie dimostrazioni per la medesima via da me finora seguitata.

Proposizione XIX. *Ciò che ciascuno appete o respinge in forza delle leggi della propria natura è da lui giudicato buono o cattivo.*

Dimostrazione. La cognizione del bene e del male è (proposiz. 8ª parte IV) un sentimento di letizia o di tristezza di cui siamo conscii. Laonde (proposizione 28ª parte III) viene ciascuno di necessità ad appetere ciò ch'egli giudica esser buono, ed al contrario a respingere ciò che è da lui reputato essere cattivo. Quell'appetenza altra cosa non esprime se non l'essenza propria e la particolare natura dell'uomo (per la definizione delle appetenze esposta allo scolio della prop. 1ª

dei sentimenti). Dunque le appetenze e le avversioni dell' uomo si conformano colle leggi della propria natura, ecc. *C. V. D.*

Proposizione XX. *Più l' uomo procura ed ottiene la propria utilità, cioè la conservazione del suo essere, più si dimostra posseditore della virtù; ed al contrario, più viene da lui trascurata la ricerca della propria utilità, cioè la conservazione del proprio essere, più egli si manifesta impotente e dappoco.*

Dimostrazione. La virtù è unicamente la potenza dell' uomo definita e determinata dalla di lui essenza (per la definizione 8ª parte IV), cioè (proposizione 7ª parte III), ella viene definita dallo sforzo da lui dispiegato per perseverare nel suo essere. Dunque, quanto è maggiore e più efficace quello sforzo, tanto più l' uomo si dimostra virtuoso, e per conseguenza (per la propos. 4ª e 6ª parte III) più l' uomo trascura la conservazione del proprio essere, più egli riesce impotente e dappoco. *C. V. D.*

Scolio. Perciò in niun uomo viene a cessare l' appetenza della propria utilità e niuno viene ad avere in non cale la conservazione del proprio essere se non per trovarsi sopraffatto da cagioni esteriori contrarie alla sua natura. Non vedesi niuno essere di propria elezione costretto a rifiutare di alimentarsi o ad attentare alla propria vita, il che può succedere in molte maniere; cioè, può qualcuno uccidersi quando è a ciò costretto da un altro il quale rivolga contro di lui una spada ch' egli avesse presa in mano a caso e la dirigesse verso il di lui cuore, ed eziandio quando per ordine di un tiranno egli, alla guisa di Seneca, fosse costretto di aprirsi le vene, o quando egli voglia eleggere un minor male per ischivarne un maggiore. Finalmente ciò può avvenire quando l' uomo si figura cagioni esteriori nascoste che dispongano la sua imaginazione ed impressionino il suo corpo di tal maniera ch' egli venga a rivestire una natura contraria alla sua e la cui idea non può essergli suggerita dalla propria

mente (propos. 10ª parte III). Ma è cosa tanto impossibile che l'uomo venga per un effetto necessario della sua natura a voler far cessare la sua esistenza e tramutarsi in un'altra forma, quanto egli è impossibile che abbia a provenire dal nulla una qualsiasi cosa, siccome può ciascuno convincersi per una mediocre meditazione.

Proposizione XXI. *Niuno può bramare di essere beato, di vivere e di operare rettamente senza desiderare insiememente di essere, di operare e di vivere, vale a dire di essere provveduto di un'attuale esistenza.*

Dimostrazione. Riesce evidente la dimostrazione di questa proposizione, o piuttosto ella è di per sè manifesta, avverandosi ella eziandio per la definizione dell'appetenza. Imperocchè (per la definizione 1ª dei sentimenti) l'appetenza di ottenere una vita beata e di ben vivere e di ben operare ecc., manifesta la propria essenza dell'uomo, cioè (per la prop. 7ª parte III), lo sforzo pel quale procura ciascuno di conservare il proprio essere. Dunque niuno può appetire ecc. *C. V. D.*

Proposizione XXII. *Niuna virtù può essere pensata qual anteriore al conato dispiegato per la propria conservazione.*

Dimostrazione. Il conato dispiegato per la propria conservazione esprime l'essenza dell'uomo (prop. 7ª parte III). Adunque se una qualche virtù potesse essere pensata sussistere prima dell'anzidetto conato, verrebbe ad essere considerata quell'essenza qual anteriore a sè stessa (definizione 8ª parte IV), il che evidentemente è assurdo. Dunque niuna virtù ecc. *C. V. D.*

Corollario. Il conato dispiegato per la propria conservazione è il primo anzi l'unico fondamento della virtù. Imperocchè nessun principio può essere pensato (proposizione precedente) qual anteriore a quel conato ed indipendentemente da esso, nè può senza di esso (proposizione 21ª parte IV) essere concepita veruna virtù.

Proposizione XXIII. *L'uomo determinato ad operare in*

forza di idee inadequate non può agire in forma pienamente virtuosa, perchè le azioni virtuose vogliono essere state dapprima completamente intellette.

Dimostrazione. Allorchè l'uomo viene determinato ad operare per l'effetto di idee inadequate egli si trova in condizione passiva (prop. 1ª parte III), cioè (per definiz. 1ª e 2ª parte III), egli eseguisce un'operazione che non può essere concepita qual proveniente dalla sola di lui essenza (definizione 8ª parte IV), dessa non derivando dalla sua potenza. Quando al contrario l'operazione è stata intellettivamente percepita (per la medesima propos. 1ª parte III), in allora l'uomo obbedisce ai soli impulsi della propria essenza (definizione 2ª parte III) e della sua virtuosa efficacia (definizione 8ª parte IV). *C. V. D.*

Proposizione XXIV. *L'operare in modo assolutamente virtuoso consiste unicamente nell'agire, nel vivere e nel conservare il proprio essere alla guida della ragione, le quali tre cose hanno una sola e medesima significanza ed hanno per comun fondamento la ricerca della propria utilità.*

Dimostrazione. L'operare al tutto dietro l'impulso della virtù non è altra cosa (definiz. 8ª parte IV) che l'operare secondo le leggi proprie della natura umana, il che avviene quando le azioni vengono determinate dall'esercizio dell'intelletto. (Propos. 3ª parte III.) Dunque l'agire, il vivere ed il conservare il nostro essere sotto l'impulso della virtù non è per noi altra cosa se non che l'operare, il vivere ed il conservare il proprio essere alla guida della ragione, essendo fondamento comune di quelle disposizioni (corollario proposiz. 22ª parte IV) la ricerca della propria utilità. *C. V. D.*

Proposizione XXV. *Niuno è mosso a procurare la propria conservazione per una cagione esteriore.*

Dimostrazione. Lo sforzo dispiegato dall'uomo a procacciare la conservazione del suo essere si dispiega per sè, ed in forza della propria essenza (proposizione 7ª parte III),

nè abbisogna di un sussidio esteriore (proposiz. 6ª parte III). Riesce oltreciò evidente la presente proposizione pel corollario della proposizione 22ª di questa parte. Imperocchè, se lo sforzo di perseverare nel proprio essere provenisse da una cagione esteriore, sarebbe dessa il primo fondamento della potenza dell'uomo (cosa da tutti conosciuta); il che (per l'anzidetto corollario) è assurdo. Dunque niuno ecc. *C. V. D.*

Proposizione XXVI. *Da qualsiasi cosa venga razionalmente determinato un nostro conato, proviene quello sforzo da un previo intellettivo consiglio; laonde è assiduo proponimento della mente di giudicare quanto le sia di procaccio, e quindi di assicurarsi i mezzi idonei ad ottenere la sua intellettiva perfezione.*

Dimostrazione. Il conato dispiegato dall'uomo per la sua conservazione esprime propriamente la sua essenza (proposizione 7ª parte IV) la quale, per la manifestazione della sua esistenza, viene pensata qual provveduta (proposiz. 6ª parte III) della forza necessaria alle sue operazioni. (Vedi definizione delle appetenze allo scolio della proposiz. 9ª parte III), e dobbiamo intendere unicamente per l'essenza della ragione la nostra mente giunta a chiara e distinta intelligenza. (Vedi la sua definizione allo scolio 2°, proposizione 40ª parte II.) Dunque (proposizione 40ª parte II) ogni sforzo razionalmente proseguito altra cosa non dimostra se non il vero ed esatto intendimento della proposta cosa. Quindi la mente, col raziocinare, si sforza di conservare intatte le proprie condizioni, cioè di giungere all'esatta cognizione delle cose (e ciò si dimostra per la prima parte della presente proposizione). Adunque lo sforzo della mente per ottenere la comprensione delle cose (corollario, proposizione 22ª parte IV) è il primo ed anzi l'unico fondamento della virtù, e d'altra parte a verun altro fine rimira la mente col rivolgersi all'acquisto della cognizione

(proposizione 25ª parte IV) se non al conseguimento di ciò che è da lei avuto qual unico obbietto della propria perfezione. (Definiz. 1ª parte IV). *C. V. D.*

Proposizione XXVII. *Non sappiamo riconoscere con certezza in che consista il bene od il male se non col distinguere da una parte ciò che conduce all' intelligenza delle cose e dall' altra ciò che ci distoglie da quella cognizione.*

Dimostrazione. La mente nel raziocinare non appetisce altra cosa se non il conseguimento dell' intellettiva comprensione, nè ella reputa utile e giovevole se non quanto le facilita una tal cognizione (proposizione precedente). Non giunge la mente (proposizione 41ª e 43ª parte II ed eziandio scolio di questa) ad intendere le cose con certezza se non per le idee adequate da lei possedute, vale a dire (ciò che è una cosa medesima per lo scolio della proposiz. 40ª parte II) quando ella adempie i suoi cogitativi esercizii. Dunque non siamo accertati della bontà di una cosa se non col riconoscere ch'ella ci conduce all' intellettiva comprensione, nè sono da noi giudicate cattive se non quelle circostanze che ci distolgono da una tale cognizione. *C. V. D.*

Proposizione XXVIII. *Il bene supremo della mente è la cognizione d'Iddio e la suprema virtù della mente consiste in quella cognizione.*

Dimostrazione. La più alta cognizione a cui possa giungere la mente è Iddio, vale a dire (per la definizione 6ª parte I), l'Ente assolutamente infinito senza il quale (proposizione 15ª parte I) nulla può nè sussistere nè esser pensato. Perciò (vedi proposiz. 26ª e 27ª parte IV) ciò che reca alla mente la massima utilità, ossia (defin. 1ª parte IV) ciò che è per essa il bene supremo, è la cognizione di Dio. Quindi, più giunge la mente all' intellettiva comprensione, meglio ella dimostra la propria energia (prop. 1ª e 3ª parte III) ed in allora viene dessa a dispiegare (proposiz. 23ª parte III) pienamente la sua virtù: adunque per la manifestazione della

sua intelligenza viene la mente a dispiegare le proprie virtù. Il grado supremo ove giunga l'intelletto è la cognizione di Dio (come lo abbiamo già dimostrato); dunque la virtù suprema della mente è l'intellezione, ossia la cognizione di Dio. *C. V. D.*

PROPOSIZIONE. XXIX. *Nessun oggetto particolare il quale dissenta dalle naturali nostre condizioni non può favorire nè avversare le umane operazioni, e verun subbietto può riuscirci buono o dannoso senza la presenza di un elemento comune che a noi lo colleghi.*

DIMOSTRAZIONE. La natura di qualsivoglia cosa particolare e, per conseguenza (corollario, proposiz. 10ª parte II), la potenza umana per la quale l'uomo esiste ed opera, non viene determinata se non dalla natura di un' altra cosa particolare (proposiz. 28ª parte I); la qual natura (proposiz. 6ª parte II) deve essere provveduta di un attributo che appartenga anch'esso alla natura umana. Perciò la nostra potenza operativa, di qualsivoglia maniera venga concepita, soggiace a condizioni determinate che derivano dall'intervento di un'altra cosa particolare provveduta di un elemento a noi comune, e non per l'azione di un oggetto di diversa natura; ed abbiamo mostrato altresì essere dall'uomo tenuto per buono o per cattivo ciò che gli è cagione di letizia o di tristezza (proposiz. 8ª parte IV), vale a dire (scolio, proposizione 11ª parte III), ciò che può in lui accrescere o menomare, favorire od impedire la potenza operativa. Dunque la cosa la cui natura differisce dalla nostra non può essere a nostro riguardo nè buona nè cattiva. *C. V. D.*

PROPOSIZIONE XXX. *Niuna cosa può riuscirci cattiva quanto all'elemento che ci è reciprocamente comune, ma col dimostrarsi a noi molesta e cattiva ella manifesta contenere caratteri diversi e ripugnanti alle nostre naturali condizioni.*

DIMOSTRAZIONE. È da noi considerato cattivo ciò che reca tristezza (proposiz. 8ª parte IV), vale a dire (per la defini-

zione allo scolio della proposiz. 11ª parte III), ciò che menoma od impedisce la nostra potenza operativa. Perciò se fosse per noi cattiva una qualche cosa per quel carattere che è a noi comune, potrebbe quella cosa diminuire od accrescere il comune nostro elemento; il che (per la propos. 4ª parte III) è assurdo. Adunque, non può riuscire a noi cattiva una cosa per quegli elementi che ci sono comuni, ma all'incontro il riescirci cattiva, cioè (siccome lo abbiamo già mostrato), il potere da lei avuto di diminuire od impedire la nostra potenza prova la sua discordanza colla nostra natura. (Proposiz. 5ª parte III.) *C. V. D.*

Proposizione XXXI. *Allorquando una qualche cosa conviene e si accorda colla nostra natura essa è necessariamente buona.*

Dimostrazione. Imperocchè non può essere cattiva una cosa che convenga colla nostra natura (proposiz. preced.). Dunque ella ci riuscirà necessariamente o buona o indifferente. Se ella non riuscisse a nostro riguardo nè buona nè cattiva, nulla (per l'assioma di questa parte) potrebbe da lei provenire che giovasse alla conservazione della nostra natura, ed anzi (per la proposta ipotesi) che potesse giovare eziandio alla propria sua conservazione; ma ciò è assurdo. (Prop. 6ª parte III.) Dunque la cosa che conviene colla nostra natura è necessariamente buona. *C. V. D.*

Corollario. Quindi consegue che vieppiù si accorda una cosa colla nostra natura, più ella ci riesce utile, e reciprocamente, quanto più ella ci si dimostra giovevole, tanto più ella appare confacente ed adatta alle proprie nostre condizioni. Imperocchè, quando una cosa discorda dalla nostra natura, viene di necessità che le sia avversa e contraria. Se ella differisce dalla nostra natura (proposiz. 29ª parte IV), non potrebbe esserci nè buona nè cattiva; se contraria verrebbe a contrastare alle disposizioni di essa, vale a dire (proposiz. preced.), si opporrebbe al nostro bene e sarebbe

cattiva. Dunque non può esserci buona una qualsiasi cosa che contrasti colla nostra natura, e perciò più una cosa si accorda con quella, più ci è utile, mentre al contrario ecc. *C. V. D.*

PROPOSIZIONE XXXII. *Allorchè gli uomini soggiacciono a sentimenti passivi non possono essere riguardati come conformi alle vere loro naturali condizioni.*

DIMOSTRAZIONE. Quando dicesi conformarsi l'uomo alla propria natura, viene inteso farsi egli partecipe della potenza (proposiz. 7ª parte III), ma non già dell'impotenza di essa; il che esprime una negazione. Laonde non può nemmeno (scolio, proposiz. 3ª parte II) andar partecipe dei sentimenti passivi; perciò l'uomo che soggiace a tali sentimenti non dimostra pertanto la sua conformità colle naturali sue condizioni. *C. V. D.*

SCOLIO. Ciò riesce di per sè manifesto. Perchè colui che dice il bianco ed il nero in altra cosa non corrispondere se non nel non essere amendue di color rosso, viene ad affermare in modo assoluto l'effettiva discordanza del bianco e del nero. Di tal maniera eziandio colui che dice che la pietra e l'uomo in altra cosa non rassomigliano se non che nell'essere entrambi finiti, impotenti e non esistenti per la necessità della loro natura e che sieno entrambi indefinitamente superati dalla potenza delle cagioni esteriori, viene ad affermare che la pietra e l'uomo non convengono in cosa veruna se non che negli elementi che loro difettano. Imperocchè quando le cose non si assomigliano che per le proprietà che lor mancano, non offrono tra sè convenienza veruna, ed in realtà ne è assoluta la differenza.

PROPOSIZIONE XXXIII. *Possono gli uomini dimostrare una natura diversa quando vengono combattuti da sentimenti passivi, e quindi avviene altresì che un medesimo uomo si dimostri malfermo, scorrevole ed incostante.*

DIMOSTRAZIONE. La natura o l'essenza dei nostri sentimenti

non può dispiegarsi per la nostra naturale essenza (definizione 1ª e 2ª parte III), ma riceve determinata limitazione pel concorso delle forze circostanti, congiunte e raffrontate con quelle della nostra particolar natura. (Propos. 7ª parte III.) Donde avviene che vi abbiano tante forme degli affetti quante sono le forme degli oggetti dai quali derivano le ricevute impressioni (proposiz. 56ª parte III), e che gli uomini ricevano impressioni diverse da un obbietto medesimo (proposizione 51ª parte III) e quindi sia tanto discrepante la loro natura. Finalmente da ciò avviene eziandio che un dato uomo (per la medesima proposizione 51ª parte III) riceva da un obbietto medesimo impressioni diverse e quindi si dimostri incoerente ed incostante. *C. V. D.*

Proposizione XXXIV. *Gli uomini conturbati da sentimenti passivi possono a vicenda essere gli uni agli altri contrarii.*

Dimostrazione. Un uomo, ad esempio Pietro, può esser cagione della tristezza di Paolo, e ciò per aver egli qualche simiglianza con una persona odiata da Paolo (proposiz. 16ª parte III) od eziandio per esser Pietro posseditore di un oggetto concupito anche da Paolo (proposiz. 32ª parte III e scolio), nonchè per molte altre cagioni (di cui vennero ricordate le principali allo scolio della propos. 55ª parte III) e da ciò (per la definiz. 7ª degli affetti) nascendo in Paolo un odio verso Pietro, succederà facilmente che (propos. 40ª parte III e scolio) questi corrisponda di ricapo all' odio di Paolo, e quindi (proposiz. 39ª parte III) che vengano entrambi ad avversarsi reciprocamente (proposiz. 30ª parte IV); ed altresì il sentimento di tristezza è sempre passivo (proposizione 59ª parte III); dunque gli uomini impressionati da quell'affetto di tristezza possono dimostrarsi gli uni agli altri contrarii. *C. V. D.*

Scolio. Ho detto poter Paolo aver in odio Pietro per esser questi posseditore di un oggetto da sè concupito. Appare a prima vista che risultino quel contrasto e la reci-

proca loro inimicizia dall'accordo di entrambi in un medesimo sentimento, e se ciò fosse vero sarebbero false le proposizioni 30ª e 31ª di questa parte. Ma se vogliamo approfondare la cosa e rigorosamente disaminarla, vedremo non essere in nulla contradette le summentovate proposizioni dalla proposta ipotesi. Imperocchè non nasce la discordia di Pietro e di Paolo dall'accomunanza del loro sentimento, cioè dall'amore da essi portato ad un obbietto medesimo, ma dall'opposto loro desiderio di esserne esclusivamente posseditori. Imperocchè l'amore di entrambi per un medesimo obbietto rinvigorisce in entrambi l'amorevole sentimento (proposiz. 31ª parte III) cioè (per la definizione 6ª dei Sentimenti) è per amendue cagione di maggior letizia. Perciò non per amar dessi una medesima cosa si fanno eglino vicendevolmente molesti, e non proviene la loro discrepanza che dalla cagione da noi accennata. Imperocchè, supponiamo che l'idea di Pietro si rivolgesse ad un oggetto di cui egli fosse stato primamente posseditore e che dall'altra parte si rappresentasse a Paolo l'idea di un oggetto amato venuto in propria balia; ne avviene che quello risenta tristezza, mentre questo provi un sentimento di letizia, dai quali opposti sentimenti nasce la loro contrarietà. Possiamo mostrare alla medesima maniera dipendere tutte le altre cagioni di odio tra gli uomini unicamente dalla differenza e non dalla comunanza delle naturali loro disposizioni.

Proposizione XXXV. *Vivendo gli uomini alla guida della ragione viene di necessità a concordare la loro natura.*

Dimostrazione. Allorchè soggiacciono gli uomini a sentimenti passivi può esserne diversa la natura (proposiz. 33ª parte IV), e possono mostrarsi vicendevolmente contrarii (proposiz. preced.) Non potendo aversi per veramente umane quelle azioni che non si conformano alle leggi della ragione (prop. 3ª parte III), ne risulta che le operazioni dell'uomo vogliono essere attribuite alle proprie condizioni della sua

natura ed alla loro conformità colle razionali sue condizioni (definiz. 2ª parte III). Per le leggi della propria natura ciascuno è mosso ad appetire ciò che gli è buono ed a respingere ciò che gli è cattivo (proposiz. 19ª parte IV), e d'altra parte gli uomini condotti dalla ragione si dimostrano unanimi nella ricognizione del buono (proposiz. 11ª parte II). Quindi cotal verace apprezzamento proviene pel naturale impulso delle appetenze ed alla volta per una ragionata estimazione dei proposti obbietti (proposiz. 41ª parte II). Dunque vivendo gli uomini alla guida della ragione, sono necessariamente condotti a quelle pratiche le quali, pienamente rispondendo ai bisogni di ciascuno, vengono perciò accettate quali buone dall'universale (corollario proposiz. 31ª parte IV); perciò concordano gli uomini quando vivono conforme alle leggi della ragione. *C. V. D.*

Corollario I. Nulla vi ha nelle cose particolari che riesca all'uomo più utile quanto l'uomo che vive alla guida della ragione. Imperocchè ciò che reca all'uomo la massima utilità è quell'oggetto che più concorda colla sua natura (corollario, proposiz. 31ª parte IV), e questo (cosa di per sè manifesta) è l'uomo. L'uomo opera assolutamente conforme alle leggi della sua natura quando vive secondo i precetti della ragione (definiz. 2ª parte III); quindi viene di necessità ch'egli mai sempre concordi colla natura degli altri uomini (proposiz. preced.). Dunque tra le cose particolari non ve n'ha alcuna che sia all'uomo più giovevole dell'uomo medesimo, ecc. *C. V. D.*

Corollario II. Più ciascun uomo intende a procurare la propria utilità, più sente il bisogno di procacciarsi il giovevole sussidio dei suoi simili; imperocchè più viene dall'uomo ricercato il proprio utile e più si sforza di conservare il suo essere, più egli si dimostra virtuoso (prop. 20ª parte IV), vale a dire, ciò che è una cosa medesima (per la definiz. 8ª parte IV), più viene in lui accresciuta la po-

tenza di operare conforme alle leggi della sua natura; il che consiste nel vivere dietro la scorta della ragione (proposizione 3ª parte III). Gli uomini si accordano al massimo grado colla propria natura quando vivono conforme alla ragione (proposiz. precedente); dunque (corollario precedente) gli uomini saranno a vicenda gli uni agli altri giovevoli quando sarà da ciascuno con maggior diligenza ricercata la propria personale utilità. *C. V. D.*

Scolio. Le proposte considerazioni vengono alla giornata confermate dall'esperienza per tante splendide testimonianze, ed è in bocca di tutti il volgato proverbio: *essere l' uomo agli altri uomini un Iddio.* Però avviene di rado che gli uomini vivano alla guida della ragione, e per lo più è tale la loro condizione che si dimostrano reciprocamente invidiosi e molesti. Nondimeno riesce all' uomo quasi incomportabile la vita solitaria, e venne perciò favorevolmente accettata da molti la qualificazione data all' uomo di *animale socievole*, ed effettivamente vogliono le condizioni del vivere umano che, dalla comune società, gli uomini conseguano molti vantaggi che oltrepassano di gran lunga i riportati inconvenienti. Ridano adunque a loro piacere coloro che si compiacciono nel satirizzare le umane operazioni; continuino i teologi a detestarle e lodino i melanconici a loro senno la vita incolta e rusticale; disprezzino pure il genere umano. Tuttavia non cesserà l' esperienza di dimostrare agli uomini che il reciproco aiuto ed il comune commercio procurano ad essi le cose di cui difettano di ben altra maniera che se fossero ridotti alle loro forze naturali e che il congiungimento delle forze può solo scansare i pericoli da cui sono dovunque minacciati. Nè è mestieri aggiungere che è di gran lunga migliore e più degno della nostra cognizione il rivolgere il pensiero alle pratiche degli uomini piuttostochè a quelle dei bruti. Ma quest'argomento sarà in avanti da noi più distesamente trattato.

Proposizione XXXVI. *Il bene supremo ottenuto dagli uomini che seguono la virtù è a tutti comune; perciò tutti possono procacciarsi i medesimi godimenti.* ✕

Dimostrazione. Operare virtuosamente egli è operare alla guida della ragione (proposiz. 24ª parte IV), e lo sforzo di operare conforme alla ragione è un effetto dell'intelligenza (proposiz. 26ª parte IV); perciò (proposiz. 28ª parte IV) il bene supremo di chi segue la virtù consiste nella cognizione di Dio, quindi (proposiz. 47ª parte II e scolio) il bene che è a tutti gli uomini accessibile può esser da tutti posseduto per essere dessi di una natura medesima. *C. V. D.*

Scolio. Se chiedesse alcuno: che avverrebbe se il bene supremo di coloro che seguitano la virtù non fosse a tutti comune? Sarebbe loro risposto che avverandosi una simile supposizione ne seguirebbe che quegli uomini che vivono (proposiz. 34ª parte IV) condotti dalla ragione, vale a dire (proposiz. 35ª parte IV), gli uomini di una natura medesima sarebbero vicendevolmente contrarii; però non nasce accidentalmente, ma deriva dalle intime condizioni della natura la comunanza della percezione del bene, per essere cotale comunanza la conseguenza della propria essenza dell'uomo guidato dalla ragione, non potendo l'uomo nè sussistere nè esser pensato se non quando riconosciamo in lui la potenza di godere di quel bene supremo. Imperocchè (proposiz. 47ª parte II) è proprio pregio dell'essenza della mente umana di avere l'adequata cognizione dell'essenza eterna ed infinita di Dio.

Proposizione XXXVII. *L'uomo che seguita la virtù bramerà che sia anche dagli altri uomini conseguito quel bene da lui per sè medesimo concupito, e ciò tanto maggiormente quanto sarà in lui più perfetta la cognizione di Dio.*

Dimostrazione. Gli uomini quando vivono alla guida della ragione sono ai loro simili massimamente giovevoli (corollario I, proposiz. 35ª parte IV); quindi viene l'uomo (pro-

posizione 19ª parte IV) condotto di necessità a procurare con ogni sforzo che medesimamente vivano gli uomini alla guida della ragione; ed il bene appetito per sè da chiunque vive conforme al decreto della ragione, cioè (proposiz. 24ª parte IV) da chi seguita la virtù consiste (proposizione 26ª parte IV) nell'ottenimento della comprensione intellettiva; dunque l'uomo virtuoso bramerà che sieno anche gli altri uomini partecipi del bene cui appete per sè; laonde rispetto alla mente cotale appetenza costituisce la di lui essenza (definizione 1ª degli Affetti), e l'essenza della mente consiste nella potenza cognitiva di essa (proposiz. 11ª parte II) la quale involge la cognizione di Dio (proposiz. 47ª parte II) senza cui nè può sussistere nè esser pensata (proposiz. 15ª parte I), e quindi, più sarà perfetta nella mente la cognizione di Dio, più si accrescerà il suo desiderio di vedere partecipato dagli altri il bene ch' ella per sè appetisce. *C. V. D.*

Altra dimostrazione. Il bene cui l'uomo ama e per sè appetisce sarà da lui più vivamente amato nel vedere partecipato dagli altri quell'affetto medesimo (proposizione 31ª parte III); perciò (corollario della medesima proposizione) egli procurerà a tutta possa che gli altri sieno partecipi di quel suo amore; per essere quel bene accessibile a tutti (proposiz. preced.), tutti ne possono godere, e (per la ragione medesima) egli bramerà che vengano anche gli altri ad ottenerne il godimento, e ciò (per la proposizione 37ª parte III) tanto maggiormente quanto sarà in lui più intenso quel sentimento di gaudio. *C. V. D.*

Scolio I. Colui che, mosso unicamente dal personale suo sentimento, vuole che gli altri amino ciò che è da lui amato e che vivano conforme al suo talento, opera per un veemente e sragionato impulso, e di tal guisa diviene odioso a tutti, particolarmente a coloro che si compiaciono di un altro modo di vivere. Quindi il bene considerato dagli uo-

mini per una sragionata appetenza qual supremo ed assoluto riesce spesse volte di tal natura da non poter essere posseduto se non che da un solo individuo; donde avviene che coloro che provano un cotal sentimento non sieno coerenti nei loro propositi, e che mentre gioiscono nel vantare ad ogni tratto la cosa cui amano, vengano insiememente a temere d'incontrare credenza, mentre al contrario colui che imprende a tutta possa di guidare gli uomini per la ragione e non per uno sragionato ed impetuoso impulso, ma usando modi umani e benigni rimane di continuo fermo e coerente nel suo proposito. Riferisco alla *religione* le appetenze e le operazioni di cui siamo direttamente cagione in forza dell'idea di Dio in noi impressa, ossia quando possediamo la cognizione di Dio, ed è da me nominata *pietà* l'appetenza di beneficare prodotta dalla consuetudine di vivere conforme alla ragione. Riceve da me l'appellazione di *onestà* l'appetenza sentita da coloro che vivono alla guida della ragione di congiungersi amorevolmente coi loro simili, e do la denominazione di *oneste* alle operazioni lodate da quegli uomini, la cui vita è conforme alla ragione, mentre al contrario è da me qualificato *turpe* ciò che si oppone all'ottenimento dell'altrui favore ed amicizia. Oltre a ciò che spetta particolarmente agli individui, vennero in tal guisa accennati anche quei principii che sono fondamento della vita civile. Quindi dai precedenti discorsi si scorge facilmente in che differiscano la vera virtù e l'impotenza dell'animo; non consiste in altra cosa la vera virtù se non che nel vivere alla norma della ragione, ed è nell'uomo distintivo carattere dell'impotenza il lasciarsi passivamente governare dalle cose esteriori, lasciandosi dirigere nelle sue operazioni dalle forze circostanti in luogo di conformarsi alle particolari condizioni della natura umana. Tali sono le cose la cui dimostrazione venne da me promessa allo scolio della proposiz. 18ª di questa parte. Appare chiaramente dai proposti principii che

la legge la quale vieta l'uccisione degli animali bruti si appoggi non alla sana ragione, ma ad una vana superstizione ed a compassione femminile. C'insegna la ragione di ricercare la nostra utilità, di congiungerci amorevolmente coi nostri simili, ma essa non ci prescrive la medesima benvolienza verso gli esseri la cui natura è dalla nostra diversa, nè ci vieta di esercitare a loro riguardo il medesimo diritto da essi su di noi posseduto; laonde siccome il proprio diritto viene determinato dalla forza e dalla potenza di ciascuno, gli uomini hanno, rispetto agli animali bruti, un diritto più esteso di quello avuto da essi sopra di noi. Non nego al certo che sieno gli animali provveduti di sentimento; ma nego bensì che sia interdetto all'uomo di provvedere alla sua utilità e di usare a suo pro' degli esseri irrazionali, trattandoli nel modo che riesce a lui più opportuno, e ciò per essere di lor natura diversi dai nostri i loro sentimenti (vedi scolio proposiz. 57ª parte III). Mi rimane a spiegare in che consista il *giusto*, l'*ingiusto*, il *peccato* ed il *merito*, ed a quel riguardo sarà mestieri ricorrere allo scolio seguente.

Scolio II. Nell'appendice della prima parte ho promesso di dichiarare in che consistano la lode ed il vituperio, il giusto e l'ingiusto. Allo scolio della proposizione 29ª parte III venne da me mostrato ciò che ha riguardo alla lode ed al vituperio, ed al presente siamo giunti ad un punto opportuno alla discussione delle rimanenti considerazioni. Ci resta non pertanto ad incominciare la proposta disamina col tenere in conto le primitive condizioni della natura umana anteriori al sociale congiungimento e col considerare di poi i cambiamenti introdotti dalla vita politica e civile.

L'esistenza dell'uomo è l'espressione del suo naturale diritto; da ciò consegue che le operazioni da lui esercitate si conformino colle necessarie ed essenziali sue condizioni, e l'uomo esercita il supremo suo diritto allorquando egli giu-

dica del bene e del male e provvede giusta il suo beneplacito alla propria utilità (proposiz. 19ª e 20ª parte IV); quindi egli si fa vindice delle ricevute offensioni (corollario 2° proposiz. 40ª parte III) isforzandosi eziandio di procacciare la conservazione delle cose da lui amate, e la distruzione degli oggetti da lui avversati (proposiz. 28ª parte III). Se fossero gli uomini condotti dalla ragione, userebbe ciascuno del suo diritto (corollario 1° proposiz. 35ª parte IV) senza recare agli altri il menomo nocumento, ma per soggiacere eglino (corollario proposizione 4ª parte IV) ad affetti che sorpassano di gran lunga la umana potenza (proposiz. 6ª parte IV), accade spesse volte che sieno ora in qua or in là trascinati (prop. 33ª parte IV) e che si dimostrino vicendevolmente contrarii (proposiz. 34ª parte IV) quando avrebbero maggior bisogno di reciproco e concordevole sussidio (scolio proposiz. 35ª parte IV). Adunque perchè possano giungere gli uomini a vivere concordemente ed a porgersi un vicendevole aiuto, è cosa necessaria che rinunziino ad una parte del loro naturale diritto e che stabiliscano l'universale sicurezza coll'astenersi da quelle azioni che riuscissero a danno altrui. Di qual maniera avvenga che gli uomini sottoposti necessariamente all'impulso dei loro affetti (corollario proposizione 4ª parte IV) e perciò incostanti e variabili (proposizione 33ª parte IV) possano ottenere la vicendevole sicurezza ed avere tra sè una reciproca confidanza, ciò venne ad evidenza mostrato per la proposiz. 7ª di questa parte e per la proposizione 39ª parte III, per le quali si scorge che niun sentimento può essere raffrenato se non che da un affetto più gagliardo e ad esso contrario; perciò gli individui non si astengono dal nuocere ai loro simili se non per la temenza d'incorrere in un male maggiore. Laonde fu necessario partito il costituire una sociale autorità che evocasse a sè ed assumesse il diritto di personale vendetta avuto dai singoli nonchè quello di concentrare in sè ogni

particolare giudizio circa al bene ed al male, giungendo in tal guisa a prescrivere un modo di vivere comune ed a proclamare leggi assicurandone l'obbedienza, non coll'appoggiarle a quella ragione che si mostrò impotente ad infrenare gli affetti (scolio proposiz. 17ª parte IV), ma col minacciare pronti ed efficaci castighi. Cotal società raffermata dalle leggi e provveduta dei mezzi di assicurare la propria conservazione è nominata *governo politico e civile* (comunità cittadinesca) ed appellansi *cittadini* quelli che sono difesi dalla comune autorità. Dalle proposte cose comprendiamo di leggieri non esservi nulla nello stato di natura che possa per universale consenso essere qualificato buono o cattivo, avvegnachè l'uomo cui supponiamo vivere in quelle condizioni ha per unico intento il procacciarsi ciò che a sè riesce profittevole, e qualifica a suo talento buono o cattivo ciò che ha riguardo alla propria utilità. Di più non lo costringe legge veruna a sottoporsi all'altrui obbedienza; perciò lo stato di natura non comporta l'idea del peccato, mentre procedono in modo al tutto opposto le condizioni del vivere civile dove il bene ed il male è definito di comune consenso, e dove ciascuno è astretto ad obbedire ai decreti della civile comunità. Ned è altra cosa il peccato se non la disobbedienza la quale viene castigata in forza delle leggi civili, mentre al contrario l'obbedienza fa meritevole il cittadino e lo dimostra degno di partecipare ai vantaggi ed ai comodi della vita cittadinesca. Quindi nello stato di natura niuno può dirsi avere di comune consenso un diritto di padronanza sopra un qualsivoglia oggetto, nè vi ha cosa veruna che possa considerarsi qual proprietà di una determinata persona: tutto è di tutti, quindi in una tale condizione non ha luogo la volontà di *conferire a ciascuno quanto gli spetta,* e mancando ogni qualsiasi diritto di padronanza non poteva all'uomo esser tolto nulla di personale e di proprio; e da ciò consegue che nello stato di natura nulla può pensarsi che possieda i caratteri

del giusto e dell'ingiusto. Procedono altrimenti le cose nello stato legale dove di comune consenso viene determinato ciò che appartiene a tale o tale persona. Risulta adunque dai prefati discorsi che il giusto e l'ingiusto, il peccato ed il merito sono nozioni estrinseche; ma non già attributi che manifestino la natura della mente, e non vi ha d'uopo di aggiungere a tal proposito altre considerazioni.

Proposizione XXXVIII. *Riesce utile agli uomini ciò che dispone il corpo di tal maniera che possa essere più facilmente modificato dai corpi esteriori, e che possa alla volta modificare quei corpi con maggiore facilità; ed al contrario è nocivo ciò che impedisce al corpo l'ottenimento di cotali reciproche modificazioni.*

Dimostrazione. All'accrescimento delle attitudini del corpo corrisponde quello della potenza comprensiva della mente (proposiz. 14ª parte II); perciò quello che dispone di tal maniera il corpo ed accresce la sua capacità di sentire e di agire è necessariamente buono, cioè utile (propos. 26ª e 27ª parte IV), e si accresce quell'utilità in ragione dell'ottenuto accrescimento, mentre al contrario (per la proposizione 14ª parte II) inversamente intesa e per la proposiz. 26ª e 27ª parte IV) riesce nocivo ciò che diminuisce nel corpo quella disposizione. *C. V. D.*

Proposizione XXXIX. *Sono buone le cose che conservano l'armonica corrispondenza delle parti del corpo nel movimento e nel riposo, ed al contrario è nocivo ciò che disturba quella regolare correlazione.*

Dimostrazione. Il corpo umano abbisogna per conservarsi del concorso di parecchi altri corpi (postulato 4° parte II), e vuole la sua costituzione che le di lui parti si trasmettano reciprocamente i movimenti per una regolare e determinata ragione (per la definiz. che precede il lemma 4° la quale vuole essere riletta dopo la prop. 13ª parte II). Dunque ciò che conserva nelle parti del corpo quell'armonica corrispondenza

dei movimenti viene con ciò a mantenere la forma di quel corpo, e quindi risulta (postulati 3° e 6° parte II) che possa il corpo essere in diverse maniere modificato, potendo alla volta modificare a vicenda in diverse guise i corpi circostanti; laonde (proposiz. preced.) ciò riesce giovevole e buono. All'incontro sono cattive quelle cose che disturbano la regolare disposizione dei movimenti delle varie parti del corpo, le quali alterazioni (per la medesima definizione parte II) riescono alla perfine a distruggerne la forma (cosa per sè manifesta e cui abbiamo avvertito al fine della prefazione di questa parte) e ne cagionano per conseguenza la distruzione coll'impedire al corpo di ricevere le sue diverse e necessarie modificazioni (vedi proposizione precedente). *C. V. D.*

Scolio. Saranno spiegate nella quinta parte di questo libro le cose che possono favorire od impedire l'azione della mente; ma qui vuolsi avvertire a quelle circostanze da me intese qual cagione della morte del corpo allorchè vengono disposte le sue parti di tal guisa che ne sia disturbata la regolare corrispondenza dei movimenti; non nego pertanto essere possibile cosa che il corpo umano, per cessare in esso repentinamente la circolazione del sangue o per altra cagione che disturbi le condizioni al suo vivere necessarie, possa nondimeno tramutarsi in un'altra diversa natura, imperocchè nessuna valevole ragione mi obbliga a pensare che non muoia il corpo se non quando viene fatto cadavere, nè l'esperienza medesima sembra persuadere altra cosa. Imperocchè avviene talvolta che l'uomo soggiaccia a tali mutazioni che non facilmente possa essere riconosciuto pel medesimo individuo di quel dapprima, siccome narrasi di quel poeta spagnuolo il quale, tornato in salute dopo una grave malattia, aveva di tal modo dimenticato le circostanze della sua vita passata che rifiutava di riconoscere come proprii i suoi drammatici componimenti, e sarebbe stato tenuto qual fanciullo

di alta statura se avesse dimenticato anche il nativo idioma. Se a qualcuno paresse incredibile un tal fatto basterà ricordargli la condizione dei bambini la cui natura viene reputata da un uomo di età provetta essere tanto diversa dalla sua ed al quale sembrerebbe inverosimile di essere stato bambino, se non avvertisse alla trasformazione operatasi sotto ai suoi occhi in ogni bambino; ma per non somministrare ai superstiziosi nuova materia di disputazioni e di accuse, reputo miglior partito di tralasciare nel bel mezzo siffatto argomento.

Proposizione XL. *Sono utili quelle cose che favoriscono la società comune degli uomini, cioè che facilitano il vivere concorde dei cittadini, ed al contrario sono cattive quelle che introducono la discordia nella civile comunità.*

Dimostrazione. Imperocchè quelle circostanze per le quali gli uomini vivono concordi conducono insiememente alla osservazione dei precetti della ragione (proposiz. 35ª parte IV), e desse (proposiz. 26ª e 27ª parte IV) sono buone, ed in forza dei medesimi principii sono cattive quelle che cagionano cittadinesche discordie. *C. V. D.*

Proposizione XLI. *La Letizia che nasce direttamente e di per sè è buona, ed al contrario è cattiva la Tristezza la quale si produce in modo spontaneo e diretto.*

Dimostrazione. La Letizia (proposiz. 11ª parte III e scolio) è un sentimento che accresce o favorisce la potenza operativa del corpo, mentre al contrario la Tristezza diminuisce od impedisce la potenza operativa, perciò (proposizione 38ª parte IV) la Letizia è di per sè buona, ecc. *C. V. D.*

Proposizione XLII. *L'Ilarità non può giammai essere eccessiva ed è sempre buona, mentre al contrario è sempre cattiva la Malinconia.*

Dimostrazione. L'Ilarità (vedi la sua definizione allo scolio della proposiz. 11ª parte III) manifesta uno stato di letizia

il quale rispetto al corpo ha per effetto di far risentire ad ogni parte di esso le medesime impressioni, e così (proposizione 11ª parte III) di accrescerne e favorirne la potenza operativa, di tal maniera che il corpo nei reciproci movimenti delle sue parti venga a seguire una ragione medesima, perciò (proposiz. 39ª parte IV) è sempre buona l'ilarità, nè può giammai essere eccessiva, mentre al contrario la malinconia (di cui è d'uopo vedere la definizione al medesimo scolio della proposiz. 11ª parte III) è la manifestazione della tristezza, la quale riguardo al corpo ha per effetto di diminuire od impedirne assolutamente la potenza operativa, epperciò ella è sempre cattiva. *C. V. D.*

Proposizione XLIII. *La Titillazione può farsi eccessiva e riuscire cattiva, e può essere buono il dolore quando toglie l'eccesso della titillazione originata dapprima da un'impressione di letizia.*

Dimostrazione. La Titillazione è un'impressione cagionata da letizia, e rispetto al corpo essa consiste in una impressione più intensa sentita in una parte del corpo più che nelle altre, ma (vedi la sua definizione allo scolio della proposiz. 11ª parte III) può giungere a tale quell'impressione che impedisca gli altri movimenti del corpo, e dessa talvolta aderisce al corpo (proposiz. 6ª parte IV) con tanta ostinata tenacità da giungere ad impedire le altre sue necessarie modificazioni, e perciò (proposiz. 38ª parte IV) essa può essere cattiva. Il dolore in sè considerato è un'impressione di tristezza, e non può essere buono (proposiz. 41ª parte IV); ma per essere il successivo accrescimento del dolore determinato dalla potenza di cagioni esteriori che si affrontano colla nostra natura, possiamo pensare al riguardo della loro azione modificazioni e gradi infiniti (proposiz. 3ª parte IV); possiamo d'altra parte riconoscere una qualche dolorosa impressione che contrasti alla titillazione e ne impedisca gli eccessi, avvenendo in tal guisa (pel principio della pre-

sente proposizione) che sieno ricuperate dal corpo le consuete sue disposizioni, e ad un tal rispetto egli può considerarsi qual buono. *C. V. D.*

PROPOSIZIONE XLIV. *L'Amore ed il Concupimento possono essere eccessivi.*

DIMOSTRAZIONE. L'Amore è un sentimento di letizia (definizione 6ª degli Affetti) accompagnato dall' idea di una cagione esteriore, e (scolio proposiz. 11ª parte III) quella titillazione che ci spinge verso un oggetto amato è il proprio carattere dell' amore accompagnato dall' idea di una cagione esteriore; perciò (proposizione precedente) può l'amore essere eccessivo. Quindi è tanto maggiore l'appetenza quanto è maggiore il sentimento a cui corrisponde (proposiz. 37ª parte III), e siccome quell' affetto può sorpassare le altre disposizioni dell'uomo, così anche il concupimento prodotto dall'amore può sorpassare ogni altra appetenza e riuscire di tal maniera eccessivo; il che venne da me dimostrato rispetto alla titillazione nella proposizione precedente. *C. V. D.*

SCOLIO. L' Ilarità da me qualificata buona può più facilmente essere pensata che dar luogo ad una positiva osservazione; imperocchè i sentimenti che vengono ogni giorno ad agitarci si riferiscono per lo più ad una qualche parte del nostro corpo la quale riesce più delle altre impressionata, ed altresì un tal sentimento trattiene la mente nella contemplazione di un solo obbietto in modo da discacciarne ogni altro pensiero, e benchè sieno rari coloro in cui persista una sola e medesima impressione, sono nondimeno in assai gran numero quelli nei quali persiste con tenacità un unico affetto; vediamo spesse volte essere gli uomini talmente invasi da un particolare sentimento, che anche quando è lungi da essi l' oggetto che ne è cagione se lo figurano qual ad essi effettivamente presente, il che avviene anche in istato di veglia, ed è da noi reputato mentecatto colui che di tal maniera si comporta, e ci sembrano parimente im-

pazziti e ridicoli coloro che si danno talmente in preda ai loro amorazzi che giorno e notte altro non sognano, e ad altro non pensano; ma nè l'avaro che altra cosa non considera se non che i guadagni e la moneta, nè l'ambizioso il cui pensiero è ognora rivolto alla gloria ed alle onoranze non vengono creduti delirare, ma riescono a tutti molesti e sono avuti universalmente in odio; non pertanto l'avarizia, l'ambizione, la libidine, ecc., sono altrettante forme del deliramento, benchè non sieno annoverate tra i morbi.

PROPOSIZIONE XLV. *L'Odio non può giammai esser buono.*

DIMOSTRAZIONE. Procuriamo a tutta possa la distruzione dell'uomo da noi odiato (proposiz. 9ª parte III) cioè (proposizione 37ª parte IV) si dirige il nostro intento ad un fine cattivo. Dunque, ecc. *C. V. D.*

SCOLIO I. Egli è d'uopo avvertire che, e qui e nelle susseguenti proposizioni, intendo per Odio solamente quell'avversione ispirata da persone umane.

COROLLARIO I. Sono sentimenti cattivi l'*invidia*, l'*irrisione*, il *disprezzo*, l'*ira*, la *vendetta* e gli altri affetti che corrispondono all'odio e da esso provengono, ciò riuscendo altresì manifesto per la proposiz. 39ª parte III, e proposiz. 37ª parte IV.

COROLLARIO II. Ogni appetenza ispirataci dall'odio è cosa turpe e reputata ingiusta nella vita civile, e ciò riesce evidente anche per la proposiz. 39ª parte III e per la definizione del turpe e dell'ingiusto proposta allo scolio della proposiz. 37ª parte IV.

SCOLIO II. Riconosco esservi un gran divario tra l'irrisione (da me qualificata cattiva nel precedente corollario) ed il riso, imperocchè il riso è una giocosa disposizione ed una mera letizia; perciò quando non fassi eccessivo egli è di per sè buono (proposiz. 41ª parte IV) e niuna fondata ragione proibisce e condanna i piacevoli diletti, tranne una torva e triste superstizione. Perchè sarebbe cosa più conve-

nevole e legittima lo spegnere la fame e la sete che il discacciare la malinconia? Tale è la regola della mia vita, ed a ciò informai il mio animo. Nessuna deità, nè verun uomo, se non invidioso, può dilettarsi della mia impotenza e del mio incomodo, nè possono condurci alla virtù le lagrime, i singhiozzi, il timore ed altre simili dimostrazioni di un animo impotente; ma al contrario, più si accresce in noi la letizia, più ci accostiamo alla perfezione, cioè siamo necessariamente condotti ad una più intima partecipazione della natura divina. È dell'uomo sapiente il trarre il miglior partito ed il dilettarsi delle cose possedute, ma non già di abusarne fino ad averle a nausea, il che non produce verun diletto: deve dunque il sapiente ristorarsi e ricrearsi moderatamente con cibi e bevande soavi, come eziandio egli può a suo bell'agio compiacersi delle dolci flagranze, dell'amenità delle piante verdeggianti, dei vestimenti, della musica, dei corporali esercizii, dei teatri e di ogni altro piacevole sollazzo di cui può l'uomo godere senza recare ad altrui nocumento veruno; imperocchè il corpo umano è composto di parecchie parti di natura diversa le quali abbisognano di essere continuamente e variamente alimentate affinchè il corpo tutto possa trovarsi egualmente disposto ad eseguire tutto ciò che spetta alla sua natura, e per conseguenza perchè possa anche la mente essere di egual maniera condotta a percepire alla volta un maggior numero di divisamenti. Una cotale istituzione del vivere si confà ottimamente e coi principii da noi professati, e colla pratica comunemente seguita. Perciò se questa ragione di vivere è ottima e più di ogni altra commendevole, non vi ha luogo di ricorrere a più chiare ed estese dimostrazioni.

Proposizione XLVI. *L'uomo che vive alla scorta della ragione procura a tutta possa di corrispondere coll'amore e con atti generosi all'odio, all'ira ed al disprezzo, ecc., da lui provocati.*

Dimostrazione. Sono cattivi tutti i sentimenti di odio (corollario 1°, proposizione precedente); perciò l'uomo che vive in modo conforme alla ragione procurerà a tutta possa di non nodrire odiosi sentimenti (proposiz. 19ª parte IV) e si sforzerà eziandio (proposiz. 37ª parte IV) di allontanare da altri impressioni simiglianti; ma si accresce l'odio quando egli trovasi reciprocato, mentre al contrario lo possono distruggere le amorevoli dimostrazioni (proposiz. 43ª parte III); dunque colui che vive conforme alla ragione procurerà a tutta possa di contraccambiare l'odio altrui con atti amorevoli, cioè con dimostrazioni di generosità. (Vedi perciò la sua definizione allo scolio della proposiz. 59ª parte III). *C. V. D.*

Scolio. Colui che vuole riportar vendetta per le ingiurie sofferte si condanna ad una vita miserabile; mentre al contrario colui che vuole contrastare all'odio coll'amore combatte l'inimico sempre confortato da letizia e da sicurezza; di tal maniera sarà del pari facil cosa il resistere ad uno od a molti inimici, nè perciò abbisognano esteriori sussidii. Gli inimici in tal guisa superati gioiscono della loro sconfitta per non esserne state scemate ma accresciute le forze, le quali conseguenze derivano ad evidenza dalle definizioni dianzi proposte dell'amore e dell'intelletto, nè vi ha d'uopo di procedere a più particolari dimostrazioni.

Proposizione XLVII. *I sentimenti di Speranza e di Timore non possono di per sè esser buoni.*

Dimostrazione. Non si producono i sentimenti di speranza o di timore senza essere accompagnati da tristezza, imperocchè (per la definizione 13ª degli Affetti) il timore è tristezza, nè vi ha speranza se non alternata col timore (vedi la spiegazione 12ª e 13ª nella definizione degli Affetti); laonde quei sentimenti non possono essere buoni di per sè (proposizione 41ª parte IV), ma possono soltanto riuscire giovevoli (proposiz. 43ª parte IV) quando infrenano gli eccessi della letizia. *C. V. D.*

Scolio. Vuolsi aggiungere che i surriferiti sentimenti esprimono l'insufficienza dell'avuta cognizione delle cose, con ciò dimostrando l'impotenza della mente; perciò anche la *sicurezza*, la *disperazione*, il *gaudio* ed i *rimordimenti della coscienza* dimostrano l'impotenza dell'animo: imperocchè quantunque sieno effetti della letizia la *sicurezza* ed il *gaudio*, dessi suppongono una precedente tristezza, cioè un'anteriore impressione di speranza o di timore, e più vigorosamente si accinge l'uomo a vivere alla norma della ragione più giunge a liberarsi dalle fluttuazioni della speranza e del timore ed a signoreggiare la fortuna col dirigere le sue operazioni, giusta gli accertati consigli della ragione.

Proposizione XLVIII. *Sono sempre cattivi i sentimenti della propria estimazione e dell'altrui disprezzo.*

Dimostrazione. Quei sentimenti repugnano alla ragione (vedi i numeri 21 e 22, nella definizione degli Affetti) e sono perciò cattivi. (Proposiz. 26ª e 27ª parte IV.) *C. V. D.*

Proposizione XLIX. *La propria Estimazione conduce facilmente alla superbia.*

Dimostrazione. Allorchè vediamo altrui avere di noi un concetto troppo favorevole verremo facilmente ad inorgoglire (scolio proposiz. 41ª parte III) ed a risentirne letizia (numero 30, definizione degli Affetti), essendo l'uomo facilmente inclinato a prestar credenza ai vanti a suo riguardo proferiti (proposiz. 25ª parte III) ed a formare di sè un concetto che oltrepassa il suo merito; il che significa (numero 28, definizione degli Affetti) che l'uomo viene facilmente ad insuperbire. *C. V. D.*

Proposizione L. *La Commiserazione è cattiva ed inutile nell'uomo che vive conforme alla ragione.*

Dimostrazione. È la commiserazione un sentimento di tristezza (numero 18, definizione degli Affetti) ed è perciò cattiva (proposiz. 41ª parte IV); ma le buone conseguenze che possono da un tal sentimento derivare, vale a dire il

sottrarre dalla miseria la persona da noi commiserata (corollario 3° proposiz. 27ª parte III) sarebbero parimente ottenute per l'effetto dei soli precetti della ragione (proposizione 27ª parte IV); nè se non alla guida della ragione possiamo operare qualche cosa di accertata bontà (proposiz. 27ª parte IV); laonde, in un uomo che si conforma ai dettami della ragione, la commiserazione è per sè stessa cattiva od inutile. *C. V. D.*

Corollario. Quindi consegue che l'uomo la cui vita è conforme alla ragione procura, quanto egli possa, di preservarsi dalla commiserazione.

Scolio. Colui che riconosce pienamente succedere tutti gli avvenimenti per la necessità della natura divina e prodursi dessi in forza delle leggi eterne e delle regole della natura, non ritroverà nulla in un qualsiasi oggetto che meriti di eccitarlo all'odio, all'irrisione od al disprezzo, nè vi sarà per lui veruna cosa che possa disporlo a commiserazione; ma, quanto lo permette l'umana potenza, egli procurerà di rettamente operare e di ottenere una confidente letizia. A ciò si aggiunge che quegli che è facilmente disposto alla commiserazione e che si lascia di leggieri commuovere dalle lagrime e dai lamenti viene spesse volte ad operare cose di cui ha tosto occasione di ripentirsi, imperocchè nessuna azione venne dapprima riconosciuta qual buona da un ponderato giudizio, e da ciò consegue che possiamo essere facilmente tratti in inganno dalle lagrime e dai lamenti; però questo nostro discorso si riferisce unicamente all'uomo la cui vita è conforme alla ragione, imperocchè l'uomo incapace di seguire i precetti della ragione o di sentire commiserazione, e perciò di porgere aiuto a chicchessia, può giustamente essere dichiarato inumano per mostrarsi egli dissimile da ogni umana persona (proposiz. 27ª parte III).

Proposizione LI. *Il Favore non contrasta colla ragione, ma può con essa accordarsi ed essere da essa originato.*

DIMOSTRAZIONE. Consiste il Favore nell'amorevole disposizione avuta verso chi ha beneficato altrui (definizione 19ª degli Affetti) e può essere riportato alla mente (proposiz. 59ª parte III) e ad un atto intellettivo di essa (proposiz. 3ª parte III); perciò quel sentimento si accorda colla ragione ecc. *C. V. D.*

ALTRA DIMOSTRAZIONE. L'uomo la cui vita è conforme alla ragione brama che sia dagli altri ottenuto il bene da sè appetito (proposiz. 37ª parte IV); perciò alla veduta di un atto di beneficenza si accresce in lui il desiderio di dimostrarsi benefico, ed egli proverà un sentimento di letizia (proposizione 11ª parte III) e (giusta la proposta ipotesi) si aggiungerà a quel suo sentimento l'idea del benefattore, e quindi (definizione 19ª dei Sentimenti) egli sarà condotto ad averlo in favore. *C. V. D.*

SCOLIO. L'Indegnazione quale venne da noi definita (definizione 20ª degli Affetti) è necessariamente cattiva (proposizione 45ª parte IV). Non intendo però essere effetto di indegnazione l'atto della sovrana podestà quando, mossa dal desiderio di preservare la pubblica pace, punisce colui che ha impreso di conturbarla: ella non manifesta perciò nè indegnazione nè odio verso il delinquente, ma si dimostra pietosa verso la patria comune.

PROPOSIZIONE. LII. *L'Acquiescenza, in sè stessa considerata, può derivare dalla ragione, ed essa raggiunge il massimo suo grado quando è cagionata dalla ragione.*

DIMOSTRAZIONE. Consiste l'Acquiescenza nell'impressione di letizia sentita dall'uomo allorchè egli considera la propria potenza operativa (num. 25 definizione degli Affetti), e la vera potenza e virtù dell'uomo è la ragione da lui percepita (proposiz. 3ª parte III) in modo chiaro e distinto (proposiz. 40ª e 43ª parte II). Dunque l'Acquiescenza è prodotta propriamente dalla ragione, quindi l'uomo non percepisce nulla in modo chiaro e distinto, ossia adequato, se non

le cose che derivano dalla propria potenza (definizione 2ª parte III) vale a dire (proposiz. 3ª parte III) dalla potenza intellettiva, epperciò nasce l'acquiescenza dalla più alta considerazione e dal possedimento della più perfetta cognizione. *C. V. D.*

Scolio. Ed al vero, l'acquiescenza compie la più alta e suprema nostra speranza; imperocchè (siccome lo abbiamo mostrato nella proposiz. 25ª di questa parte) niuno intende alla conservazione del suo essere per un fine determinato; e per essere quell'acquiescenza massimamente rinvigorita dalla lode (corollario proposiz. 53ª parte III), mentre al contrario essa viene sempre più diminuita (corollario 1° proposizione 55ª parte III) dal biasimo e dal vituperio, ci compiacciamo al sommo degli encomii da noi riportati e ne consegue un sentimento di legittima glorificazione, mentre all'incontro ci riesce quasi incomportabile una vita che è oggetto di biasimo e di vituperio.

Proposizione LIII. *L'Umiltà non è virtù se non quando deriva dalla ragione.*

Dimostrazione. L'Umiltà è un sentimento di tristezza prodotto nell'uomo alla cognizione della propria impotenza (per la definiz. 26ª dei Sentimenti); ma quando l'uomo considera sè stesso al lume della ragione, egli è forza di ammettere che si rivolga il suo pensiero all'intelligenza della sua essenza, cioè (proposiz. 7ª parte III), della sua potenza; perciò se l'uomo rivolto alla considerazione di sè medesimo percepisce esser egli in qualche parte impotente, il difetto in tal modo conosciuto non proviene da quel suo atto intellettivo, ma bensì (siccome lo abbiamo dimostrato alla proposizione 55ª parte III) dall'osservata intrinseca deficienza. Che se veniamo a supporre che l'uomo riconosca la sua impotenza pel ragguaglio delle proprie forze con quelle di un oggetto investito di potenza maggiore della sua, mostra quella ricognizione esser giunto l'uomo alla cognizione di

sè medesimo (proposiz. 26ª parte IV), con ciò manifestando l'accrescimento della sua potenza operativa; perciò l'umiltà, ossia la tristezza prodotta nell'uomo dalla considerazione della sua impotenza, non proviene da una vera ed esatta considerazione o dalla ragione; dessa non è virtù o sentimento attivo e si riduce ad un'impressione passiva.

Proposizione LIV. *Il Pentimento non è manifestazione di virtù e di forza quando non è inspirato dalla ragione, e colui che infruttuosamente si ripente si fa doppiamente miserabile ed impotente.*

Dimostrazione. Viene provata la prima parte alla medesima guisa della precedente proposizione; la seconda parte riesce manifesta per la sola definizione degli affetti (definizione 27ª degli Affetti); imperocchè l'uomo che abbandonasi ad un inefficace pentimento, vinto dapprima da una prava appetenza, viene di poi a lasciarsi sopraffare dalla tristezza.

Scolio. Per essere raramente gli uomini guidati dalla ragione riescono più utili che dannosi i due sopradetti sentimenti di umiltà e di pentimento, come eziandio quelli di speranza e di timore, e nondimeno se è cosa necessaria il peccare talvolta, val meglio il peccare di cotal maniera. Imperocchè se gli uomini di animo impotente venissero senza ritegno ad insuperbire, non si vergognerebbero di qualsiasi loro azione, nè temerebbero cosa veruna che gli potesse obbligare e costringere a sottoporsi a vincoli socievoli e congiuntivi. Fassi terribile il volgo quando cessa di temere, quindi non meraviglio se quei profeti che provvidero alla utilità universale e non a quella di una ristretta classe di persone abbiano sì fortemente commendato l'umiltà, il pentimento e la riverenza; effettivamente coloro che possiedono cotali sentimenti vengono condotti con maggiore facilità di ogni altro ad un vivere razionale, cioè ad essere liberi ed a godere una vita beata.

Proposizione LV. *Un altissimo grado di superbia o di ab-*

biezione denota l' ignoranza delle vere condizioni del nostro essere.

Dimostrazione. Ciò riesce evidente per la definiz. 28ª e 29ª degli Affetti.

Proposizione LVI. *Un grado eccessivo di superbia o di abbiezione dimostra l' impotenza dell'animo.*

Dimostrazione. Il primo fondamento della virtù consiste nella conservazione del proprio essere (corollario prop. 22ª parte IV) procurata giusta i dettami della ragione (prop. 24ª parte IV). Adunque quegli che non ha la cognizione di sè medesimo dimostra essere a lui sconosciuto il fondamento di tutte le virtù, e per conseguenza sono da lui ignorate anche le virtù istesse; quindi l' operare virtuosamente altra cosa non è se non l'operare alla guida della ragione (proposizione 24ª parte IV), e colui che agisce condotto dalla ragione (proposizione 43ª parte II) deve riconoscere che le sue azioni sono conformi alla ragione, mentre all' incontro colui che non possiede la cognizione di sè medesimo e che conseguentemente (siccome lo abbiamo già dimostrato) ignora il fondamento di tutte le virtù non può in verun modo operare virtuosamente (come risulta ad evidenza dalla definizione 8ª di questa parte), dimostrando al massimo grado la impotenza del suo animo; perciò (proposiz. preced.) i sentimenti di superbia e di abbiezione manifestano al più alto grado l' impotenza dell'animo. *C. V. D.*

Corollario. Dai precedenti discorsi consegue in modo chiarissimo essere i superbi e gli abbietti sottoposti in alto grado ad impressioni passive.

Scolio. Può con maggior facilità essere ottenuta la correzione dell' abbietto di quella del superbo; imperocchè questi prova un sentimento di letizia e quegli soggiace ad un' impressione di tristezza; perciò (proposiz. 18ª parte IV) è più veemente il sentimento del superbo.

Proposizione LVII. *Si compiace il superbo della presenza*

dei parassiti e degli adulatori ed avversa quella degli uomini schietti e generosi.

Dimostrazione. La Superbia è un sentimento di letizia prodotto dall'infondata opinione dei propri meriti (definizione 28ª e 6ª degli Affetti), ed il superbo procura sempre a tutta forza d'ingrandire e fortificare codesta opinione (scolio proposiz. 13ª parte III); perciò egli si compiacerà del concorso dei parassiti e degli adulatori (da me non definiti per essere troppo noto il loro costume) e scanserà la presenza degli animi generosi che dimostrano al suo riguardo quei sensi che corrispondono alla verità. *C. V. D.*

Scolio. Sarebbe troppo lunga l'enumerazione di tutti i mali che conseguono dalla Superbia, avvegnachè soggiacciono i superbi a tutte le impressioni tranne a quelle che conducono ad amore e misericordia; ma egli è d'uopo di non lasciare in dimenticanza essere chiamato superbo anche colui che ha gli altri in troppo basso concetto, e perciò può essere definita la superbia; quella *letizia* prodotta dalla falsa opinione per la quale l'uomo si crede ad ogni altro superiore; e l'abbiezione che è il contrario della superbia vuole essere definita, quella *tristezza* generata dalla falsa opinione della propria inferiorità; e proposte cotali sentenze è facil cosa il convincersi che il superbo deve necessariamente essere invidioso (scolio proposiz. 55ª parte III) e che è massimo in lui l'odio verso coloro di cui vengono con maggior grido esaltate le virtù; non è facil cosa di estinguere quell'odio coll'amore e coi beneficii (scolio proposiz. 41ª parte III); quindi naturalmente avviene che si compiacciano i superbi della compagnia di coloro che favoriscono la disposizione del loro animo e bentosto convertono in pazzia la loro originaria stoltezza. Abbenchè sia l'abbiezione il contrario della superbia, nondimeno si raccosta l'abbietto al superbo, imperocchè, provenendo la sua tristezza dal giudizio per cui riconosce la propria impotenza paragonandola all'altrui potenza

e virtù, sarà alleviata la sua tristezza, cioè sentirà letizia quando si rappresenterà i vizii degli altri uomini, donde il proverbio: *Riescono di sollievo ai miseri i mali altrui*, mentre all'incontro si accrescerà in lui la tristezza alla ricognizione della propria inferiorità. Quindi avviene che niuno sia tanto disposto all'invidia quanto gli abbietti e che niuno più di essi si affatichi ad osservare le azioni degli uomini all'oggetto di vituperarle e non già correggerle e migliorarle. Vediamo eziandio affaticarsi costoro a vantare unicamente il vivere basso ed abbietto col glorificarsi di ogni consimile dimostrazione e col farla risaltare agli occhi dell'universale. Cotali pratiche basse e disdicevoli derivano da quel sentimento in modo tanto necessario quanto dalla natura del triangolo risulta che i tre suoi angoli sieno eguali a due retti. Vennero da me già qualificati cattivi quei sentimenti in riguardo all'utilità che ne possa agli uomini risultare; ma le leggi naturali corrispondono all'ordine dell'universale natura di cui l'uomo fa parte, e ciò ho voluto avvertire in passando perchè niuno credesse esser mio proposito di restringermi alla sola narrazione dei vizii e delle azioni assurde degli uomini e non aver io voluto dimostrare la natura e la proprietà delle cose considerate nella loro universalità; imperocchè, come venne da me detto nella prefazione della terza parte, sono da me considerati i sentimenti dell'uomo e le loro proprietà alla medesima guisa di ogni altro naturale fenomeno; ed al certo i sentimenti umani rivelano la potenza e la disposizione della natura dell'uomo, meritando scientifica investigazione non meno che molti altri naturali fenomeni i quali sono da noi attentamente studiati ed ammirati. Seguito pertanto a trattare degli affetti che si riferiscono al pro' ed al danno degli uomini.

Proposizione LVIII. *Il sentimento di Gloria non repugna alla ragione e può eziandio da essa derivare.*

Dimostrazione. Ciò riesce evidente per la proposiz. 30ª

degli affetti, nonchè per la definizione dell'onesto e del bello che trovasi allo scolio 1° della proposiz. 37ª parte IV.

Scolio. La così detta *Vanagloria* è un sentimento di soddisfazione e di acquiescenza verso di sè il quale viene alimentato unicamente dal favore del volgo, e col cessare del plauso cessa parimente anche l'acquiescenza, e (scolio proposizione 52ª parte IV) si dilegua l'obbietto riguardato dapprima qual bene supremo; donde avviene che colui la cui gloria dipende dall' opinione del volgo si affatica di porre tutto in opera ansiosamente e di continuo affine di conservare la fama; imperocchè è vario ed incostante l'animo del volgo, ed il pubblico favore è ben tosto dissipato se non riceve di continuo nuovi alimenti: ne consegue che tutti coloro che vogliono cattivarsi gli applausi del volgo sono condotti facilmente alla detrazione dell'altrui fama; e da ciò avviene che combattano gli uomini affine di ottenere ciò che appare ad essi qual bene supremo e sorga tra i competitori smisurata la smania di opprimersi a vicenda, e colui rimasto vincitore nell' accanito combattimento viene a glorificarsi più delle traversìe dell'emulo che degli avvenimenti che lo hanno favorito; è adunque cattiva quella gloria od acquiescenza a cui dassi a ragione il nome di *vana* perchè non si appoggia a verun fondamento saldo e reale.

Quanto alla vergogna, i caratteri principali di quel sentimento possono essere facilmente riconosciuti per le considerazioni da noi proposte rispetto alla misericordia ed al pentimento. Non pertanto è d'uopo aggiungere che a simiglianza della misericordia, quantunque quel sentimento non possa essere annoverato tra le virtù, vuol essere tenuto qual buono, per indicare egli nella persona il cui volto si copre di un vergognoso rossore, che in lei persiste la brama di vivere onestamente, in ciò simigliando quell'affetto al dolore, tenuto anch'esso per buono e per utile, perchè egli dimostra non essere ancora putrefatta la parte ammorbata;

perciò abbenchè l'uomo che si vergogna di un fatto reprensibile si trovi in istato di tristezza, egli è nondimeno di gran lunga più perfetto e migliore dell'impudente al tutto scevro della brama di un vivere onesto.

A ciò si limitano le considerazioni cui mi sono proposto di dimostrare circa ai sentimenti di letizia e di tristezza. Quanto alle appetenze, puossi affermare esser desse buone o cattive secondo la natura degli affetti da cui sono originate. Ma sono ciechi tutti i sentimenti passivi in noi ingenerati (siccome facilmente può esser riconosciuto per lo scolio della proposiz. 44ª parte IV), nè sarebbero in verun modo giovevoli se gli uomini potessero essere condotti con facilità a vivere in modo conforme ai dettami della ragione, come sarà da me con brevi parole dimostrato.

Proposizione LIX. *Può l'uomo esser determinato dalla sola ragione e senza il concorso di verun affetto passivo ad operare quelle azioni da lui eseguite in forza di uno di quei sentimenti.*

Dimostrazione. L'agire secondo la ragione non è altra cosa se non che (proposiz. 3ª e definiz. 2ª parte III) l'operare quelle cose che conseguono dalla necessità della nostra natura in sè stessa considerata. È cattiva la tristezza perchè diminuisce od impedisce la naturale potenza operativa (proposizione 41ª parte IV); dunque non può un qualsiasi sentimento di tristezza determinarci a qualsiasi azione cui non potremo eseguire per l'impulso della sola ragione. Oltreciò non può riuscire cattiva la letizia se non quando pel suo eccesso essa impedisce l'uomo di dispiegare tutta la sua attività (proposiz. 41ª e 43ª parte IV), e quindi non possiamo essere determinati all'eseguimento di una qualsiasi operazione cui non potremmo compire alla scorta della ragione. Finalmente è buona la letizia quando concorda colla ragione (per esserne gli effetti cagione dell' accrescimento e dello sviluppo della potenza operativa), ed ella non degenera in sentimento passivo se non quando non riesce ad accrescere

la potenza dell'uomo fino al punto di condurlo a possedere l'adequata cognizione di sè e delle proprie azioni (proposizione 3ª parte III e scolio). Perchè se l'uomo impresso da letizia giungesse per essa ad un tal grado di perfezione ch'egli potesse conseguire l'adequata percezione di sè e delle sue azioni, nondimeno sarebbe in lui viemmeglio raffermata quella disposizione se le sue deliberazioni dipendessero dalla ragione. Tutti gli affetti si riferiscono a letizia, tristezza ed appetenza (vedi la spiegazione nella definizione 4ª degli Affetti) e l'appetenza (vedi definiz. 1ª degli Affetti) in altro non consiste che nello sforzo operativo dell' uomo. Dunque tutte le azioni alle quali siamo determinati da un sentimento passivo possono essere da noi eseguite alla scorta della ragione. *C. V. D.*

Altra dimostrazione. Una qualsiasi azione è reputata cattiva quando è promossa dall'odio o da un sentimento cattivo (corollario 1º proposiz. 45ª parte IV); niuna azione è di per sè buona o cattiva (siccome lo abbiamo dimostrato nella prefazione di questa parte), ma un'azione medesima può riuscire talvolta buona, talvolta cattiva; dunque può condurci la ragione ad un'azione buona benchè dessa sia reputata cattiva quando procede da un cattivo sentimento (proposiz. 19ª parte IV). *C. V. D.*

Scolio. Le precedenti proposte appariranno con maggior chiarezza coll' aggiungervi un esempio: l'atto d'infliggere percosse, fisicamente considerato, si manifesta unicamente allo sguardo nel sollevarsi un braccio, nello stringersi una mano e quel braccio volgersi all'ingiù, il che manifesta una forza la quale deriva dalla costituzione del corpo umano; di tal maniera, se l'uomo mosso dall'ira e da un odioso sentimento si risolve a rinserrare la mano, a sollevare il braccio, ciò avviene perchè (siccome lo abbiamo detto nella seconda parte) un'azione medesima può essere determinata da parecchi divisamenti, e può parimente essere promossa da rap-

presentazioni diverse tanto da quelle che rimangono inadequate e confuse, quanto da quelle che riescono chiare e distinte. Vediamo di tal maniera che ogni appetenza originata da un sentimento passivo riuscirebbe del tutto inutile se potessero gli uomini esser sempre guidati dalla ragione. Ed ora si scorge perchè sieno da noi appellate cieche quelle appetenze generate da un sentimento passivo.

Proposizione LX. *L'appetenza prodotta da letizia o da tristezza che si riferisce ad una o ad un'altra parte del corpo e non alla totalità di esso, non riesce utile al complesso dell'individuo.*

Dimostrazione. Suppongasi che una parte *A* del corpo venga rinforzata per l'effetto di una cagione esteriore in modo da farla prevalere alle altre parti (proposiz. 6ª parte IV); in allora essa cesserebbe di adempiere il naturale suo officio di contribuire alla continuazione delle funzioni esercitate dalle altre parti e quindi verrebbe di per sè a perdere la propria efficacia, il che (prop. 6ª parte III) è assurdo; si sforzerà adunque quella parte, ed anche la mente, di conservarsi nelle sue naturali condizioni; laonde il sentimento di letizia avuto per quello sregolato accrescimento non corrisponde all'utilità complessiva del corpo, e se viene supposto all'incontro (proposizione 7ª e 12ª parte III) che lo sviluppo di quella parte *A* venga impedito per la prevalenza delle altre, si dimostra alla medesima guisa che quel sentimento di tristezza non ha neppur esso niuna corrispondenza colla totale condizione del corpo. *C. V. D.*

Scolio. Riferendosi per lo più la letizia ad una sola parte del corpo (scolio proposiz. 44ª parte IV), ne consegue che la brama da noi posseduta di conservare il nostro essere non tiene per lo più verun conto delle condizioni che assicurano l'intiera nostra valida conservazione. A ciò si aggiunge che le appetenze le quali in noi prevalgono al più alto grado (corollario proposiz. 9ª parte IV) si riferiscono unicamente al tempo presente senza punto rimirare al futuro.

Proposizione LXI. *Il Concupimento promosso dalla ragione non può essere eccessivo.*

Dimostrazione. Il Concupimento considerato in modo assoluto è (per la definiz. 1ª degli Affetti) l'essenza medesima dell'uomo, ed è da noi creduta sempre rivolta ad operare; perciò l'appetenza emanata dalla ragione, rispetto all'esercizio della nostra attività, costituisce l'essenza o la natura dell'uomo in quanto essa è determinata ad operare quelle cose da noi adequatamente concepite quali derivanti dall'essenza dell'uomo (definiz. 2ª parte III). Se potesse quell'appetenza trapassare i naturali suoi limiti e farsi eccessiva, ne risulterebbe ch'ella potesse soverchiare le sue naturali condizioni, il che offre una manifesta contraddizione; quindi quel concupimento non può essere eccessivo. *C. V. D.*

Proposizione LXII. *Allorchè la mente ordina i suoi pensieri conforme alla ragione, viene egualmente impressionata quando si rappresenta cose tanto attuali quanto future o preterite.*

Dimostrazione. I pensieri della mente guidata dalla ragione sono da essa concepiti sotto la forma dell'eternità e della necessità (corollario 2° proposiz. 44ª parte II) e da essa proposti in forma precisa ed assoluta (proposiz. 43ª parte II e scolio); quindi i concetti della mente sono pensati in forma assoluta a qualsiasi tempo si riferiscano, presente, futuro o preterito, e da essa affermati con eguale certezza, e l'idea concepita avrà un medesimo carattere di verità (propos. 41ª parte II) e possederà le proprietà dell'idea adequata a qualsiasi tempo ella si riporti (definiz. 4ª parte II), epperciò quando la mente produce i suoi concetti guidata dalla ragione, le impressioni da essa ricevute saranno eguali a qualunque tempo si riportino presente, futuro o preterito, ed offrirà le condizioni dell'idea adequata. *C. V. D.*

Scolio. Se l'uomo conoscesse adequatamente la durazione delle cose, egli potrebbe assegnare il termine della loro esistenza e sarebbero eguali le sue impressioni circa al futuro

ed al presente, rappresentandosi gli avvenimenti futuri colla medesima vivezza con cui gli si affacciano le cose attuali; in allora il bene concepito dalla mente qual futuro sarebbe da lei tanto energicamente appetito quanto una cosa presente, e per conseguenza ne risulterebbe che sarebbe da lei trascurato un minor bene attuale in vista di un bene futuro più ragguardevole, nè punto desidererebbe l'ottenimento di una cosa presente quando conoscesse dovere ella cagionargli incomodo nell'avvenire, siccome saremo tosto a dimostrarlo. Però è inadequata la cognizione dell'uomo circa le cose future (proposizione 31ª parte II), nè ci figuriamo le cose future (vedi lo scolio della proposiz. 44ª parte II) se non che per incerte rappresentazioni; donde avviene che la vera cognizione del bene e del male da noi avuta non è cognizione astratta e generica e che, nel sentenziare circa alla cognizione dell'ordine delle cose e delle cagioni di esse in guisa da determinare al presente ciò che a noi può riuscire buono o cattivo, si appoggia il nostro giudizio a fondamenti più imaginarii che reali. Perciò non è meraviglia se l'appetenza prodotta dalla cognizione del bene e del male, quando è diretta ad un avvenimento futuro, sia più facilmente contrastata ed impedita che non lo sia quando essa ha in mira le cose presenti che le appaiono soavi e piacevoli, ed a tal proposito ricorrasi alla proposizione 18ª di questa parte.

Proposizione LXIII. *L'uomo condotto dal timore ad operare il bene ed a schivare il male non è guidato dalla ragione.*

Dimostrazione. Tutti i sentimenti che dimostrano la potenza attiva dell'uomo, vale a dire (proposiz. 3ª parte III) quegli affetti che si riferiscono alla ragione, altra cosa non sono che sentimenti di letizia e di appetenza (proposiz. 59ª parte III), e perciò (definiz. 13ª degli Affetti) l'uomo che opera pel solo effetto di un sentimento pauroso non è condotto dalla ragione. *C. V. D.*

Scolio I. I superstiziosi che più si affaccendano a ripro-

vare i vizii che a promuovere le virtù e che imprendono di governare gli uomini, non col destare in essi l'amore della virtù, ma col procurare di signoreggiare gli animi pel timore onde disporli ad astenersi dalle azioni da essi dichiarate prave piuttostochè ad incitarli a virtuose operazioni, ad altro non rimirano se non ad ottenere che si conformino gli uomini alla vita miserabile da essi prescelta; laonde non è meraviglia che riescano a tutti odiosi e molesti.

Corollario. Per l'appetenza originata dalla ragione seguitiamo direttamente il bene, e fuggiamo indirettamente il male.

Dimostrazione. Imperocchè l'appetenza prodotta dalla ragione non può provenire che da un sentimento di letizia il quale non offre verun carattere di passività (proposiz. 59ª parte III), vale a dire da quella letizia che non può essere eccessiva (proposiz. 61ª parte IV); nè un simile sentimento può giammai provenire da tristezza, laonde (proposiz. 8ª parte IV) nasce quell'affetto dalla cognizione del bene e non del male, epperciò condotti dalla ragione appetiamo direttamente il bene e fuggiamo indirettamente il male. *C. V. D.*

Scolio II. Si dimostra il presente corollario per l'esempio dell'ammalato e del sano. Il timore della morte decide l'ammalato a trangugiare sostanze che gli ripugnano, mentre il sano si diletta degli offerti cibi e in tal guisa si compiace dei vantaggi della vita più che s'egli fosse mosso al cibarsi dal timore della morte cui brama direttamente di evitare. Di simil maniera il giudice il quale, non incitato da odio o da ira, ma mosso dalla considerazione della pubblica salvezza, condanna a morte un delinquente, viene unicamente condotto dalla ragione.

Proposizione LXIV. *La cognizione del male è cognizione inadequata.*

Dimostrazione. La cognizione del male (proposizione 8ª parte IV) produce in noi una tristezza di cui siamo conscii, e la tristezza ha per effetto di condurci ad una minor per-

fezione (definiz. 3ª degli Affetti), il che repugna alla propria essenza dell'uomo (proposiz. 6ª e 7ª parte III); laonde (per la definiz. 2ª parte III) quella cognizione produce un sentimento passivo e dipendente da idee inadequate (propos. 3ª parte III); per conseguenza è inadequata la cognizione del male (proposiz. 29ª parte II). *C. V. D.*

Corollario. Quindi consegue che se fossero adequate tutte le idee concepite dalla mente umana essa non avrebbe veruna nozione del male.

Proposizione LXV. *L'uomo condotto dalla ragione elegge il bene maggiore od il male minore.*

Dimostrazione. Il bene che impedisce il conseguimento di un maggiore vantaggio è realmente cattivo, imperocchè il bene ed il male (siccome lo abbiamo dimostrato nella prefazione di questa parte) vengono ad apparirci nelle cose allorquando le raffrontiamo tra di loro, e (per la medesima ragione) un male minore può essere considerato qual bene; perciò (pel corollario della proposizione precedente) l'uomo condotto dalla ragione sempre appetisce il bene maggiore ed elegge il male minore. *C. V. D.*

Corollario. L'uomo che si conforma alla ragione elegge il minor male ed il maggior bene e trascura il bene minore quando egli è cagione di un male maggiore; imperocchè il male che viene detto minore è realmente un bene, ed all'incontro è cattivo quel bene da cui deriva il male; perciò (corollario proposiz. precedente) quello è da noi appetito e questo è da noi sfuggito. *C. V. D.*

Proposizione LXVI. *L'uomo condotto dalla ragione appetisce un bene futuro maggiore piuttostochè un bene minore presente ed elegge un minor male presente per ischivarne in futuro un maggiore.*

Dimostrazione. Se potesse la mente formarsi un concetto adequato di un avvenimento futuro riceverebbe un'eguale impressione tanto della cosa futura quanto della presente

(proposiz. 62ª parte IV) perchè all'unico rispetto della ragione, siccome lo abbiamo dichiarato nella presente proposizione, gli si affacciano medesimi e ad un istesso grado gli oggetti presenti, futuri o preteriti, epperciò (proposiz. 65ª parte IV) viene dall'uomo ragionevole preferito un maggior bene futuro ad un minor bene presente. *C. V. D.*

Corollario. L'uomo guidato dalla ragione eleggerà un minor male presente per ischivarne un maggiore nell'avvenire e trascurerà un bene minore presente per conseguire in futuro un bene maggiore; corrisponde il presente corollario alla proposizione precedente, siccome quello della proposizione 65ª alla proposizione medesima.

Scolio. Adunque, se raffrontiamo queste nostre dimostrazioni con quanto venne da noi proposto nel principio di questa parte fino alla proposizione 18ª, vediamo quanto l'uomo che si lascia condurre dai suoi affetti e dalle volgari opinioni si discosti da quello che è unicamente guidato dalla ragione; quegli, lo voglia o no, si presta ad operazioni senza conoscerle nè giudicarle, questi non obbedisce che a sè medesimo, non seguita ciecamente gli altrui infondati consigli, ed opera mai sempre giusta le considerazioni da lui tenute quali principali e necessarie; quindi quello sarà da me nominato servo, questi sarà da me tenuto qual libero, ed a tal proposito stimo opportuno di mostrare le condizioni ed il carattere dell'uomo giunto a libertà.

Proposizione. LXVII. *L' uomo libero a niuna cosa rivolge meno il pensiero quanto alla morte, e la sua sapienza consiste nella meditazione della vita e non in quella della morte.*

Dimostrazione. L'uomo libero, vale a dire quegli che vive unicamente conforme ai precetti della ragione, non è condotto dal timore della morte (proposiz. 63ª parte IV); le sue appetenze si rivolgono direttamente al bene (corollario della proposiz. 63ª parte IV), il quale (proposiz. 24ª parte IV) consiste nell'operare, vivere e conservare il proprio essere,

fondandosi sulla considerazione della ricerca della propria utilità; perciò a niuna cosa egli attende meno che alla morte, e di tal maniera si rivolge la sua sapienza alla perpetua meditazione della vita. *C. V. D.*

PROPOSIZIONE LXVIII. *Se gli uomini nascessero liberi non avrebbero verun concetto circa al bene ed al male, finchè persistesse la loro libertà.*

DIMOSTRAZIONE. Ho detto essere libero colui che è guidato dalla sola ragione; perciò sono tutte adequate le idee dell'uomo che nasce e rimane libero, e quindi il suo pensiero esclude ogni concetto del male (corollario proposiz. 64ª parte IV) e per conseguenza (essendo correlative le idee del bene e del male) anche del bene. *C. V. D.*

SCOLIO. Riesce manifesto per la proposiz. 4ª di questa parte essere falsa ed infondata l'ipotesi espressa nella presente proposizione, nè poter ella essere pensata se non al solo riguardo della natura umana o meglio al rispetto di Dio non considerato nella sua infinità, ma particolarmente pensato qual cagione dell'esistenza dell'uomo, e la presente considerazione, come eziandio gli altri riflessi che sarò a tal riguardo a proporre, sembrano essere stati accennati da Mosè nella storia del primo uomo; imperocchè in quella storia non si trova altra indicazione se non quella della Potenza di Dio manifestata nella creazione dell'uomo e della sua Provvidenza al riguardo della umana utilità. Perciò vediamo in quel racconto avere Iddio inibito all'uomo libero di cibarsi di quei frutti da cui derivava la cognizione del bene e del male e come appena mangiato di quel frutto tostamente fosse l'uomo più preoccupato del timor della morte che delle condizioni della vita; vedesi oltreciò che ritrovata dall'uomo la moglie la cui natura si conformava colla sua, riconobbe niuna cosa potergli offrire la natura che potesse recargli maggiore utilità; riconoscendo di poi ritrovarsi egli alla istessa condizione di quella degli animali bruti, tosto

incominciò ad imitarne gli affetti (proposiz. 27ª parte III) e perdette la sua libertà la quale venne più tardi ricuperata dai Patriarchi condotti dallo Spirito di Cristo vale a dire dall' idea di Dio dalla quale unicamente dipende la libertà dell' uomo e lo muove a desiderare che sia ad altri comunicato il bene da lui appetito; il che si accorda (proposizione 37ª parte IV) colle dimostrazioni da noi prodotte.

PROPOSIZIONE LXIX. *La virtù dell'uomo libero si dimostra del pari nello scansare i pericoli quanto nel sormontarli.*

DIMOSTRAZIONE. Non può un affetto essere annientato od impedito se non in forza di un sentimento contrario e maggiore (proposiz. 7ª parte IV). La cieca Audacia e la Paura sono sentimenti i quali possono essere concepiti come egualmente veementi (proposiz. 5ª e 3ª parte IV); dunque egli è forza di spiegare un' eguale virtù o fortezza dell' animo (vedi la definizione nello scolio della proposiz. 59ª parte III) tanto nell'infrenare l'audacia quanto nel discacciare il timore, ciò vale a dire (per le definizioni 40ª e 41ª degli Affetti) che l' uomo libero dispiega un' eguale virtù tanto nello scansare i pericoli quanto nel superarli. *C. V. D.*

COROLLARIO. Adunque l'uomo libero è mosso da una animosità egualmente coraggiosa e grande tanto alla fuga quanto alla pugna, vale a dire che l'uomo libero manifesta del pari il suo coraggio e la sua presenza di spirito tanto nel ricorrere alla fuga quanto nell' affrontare il combattimento.

SCOLIO. Venne da me spiegato allo scolio della proposizione 59ª parte III in che consista l' animosità e ciò ch' io intenda per quell' appellazione. Intendo per pericolo ciò che può esser cagione di un qualche male e può recarci tristezza, odio, discordia, ecc.

PROPOSIZIONE LXX. *L' uomo libero che vive in mezzo ad ignoranti procura quanto egli possa di rifiutarne i beneficii.*

DIMOSTRAZIONE. Ognuno giudica a suo talento ciò che è buono (vedi scolio proposiz. 39ª parte III), quindi l' igno-

rante che recò ad alcuno un qualche beneficio lo stimerà a suo arbitrio ed alla stregua del proprio ingegno e si rattristerà nel vedere non esser tenuto il suo beneficio nel pregio da lui supposto (proposizione 42ª parte III). Ma l'uomo libero vuole congiungersi coi suoi simili pei legami dell'amicizia (proposizione 37ª parte IV), nè misura diversamente beneficii eguali giusta le impressioni dei donatori; egli si travaglia a condurre sè e gli altri uomini conforme al libero giudizio della ragione ed attende particolarmente a quelle cose da lui avute per principali e più importanti; dunque l'uomo libero per non procacciarsi l'odio altrui e per seguire la via della ragione e non secondare le appetenze degli ignoranti procurerà al possibile di declinarne i beneficii. *C. V. D.*

SCOLIO. Dico *al possibile*, imperocchè per essere gli uomini ignoranti non cessano pertanto di essere uomini ed hanno anch'essi il potere di sovvenire alle umane necessità, ciò che è cosa più di ogni altra eccellente; dunque egli è necessario di accogliere i loro beneficii e dimostrare di averli in pregio con quelle forme di ringraziamento che ad essi riescano più grate per non dar luogo alla imputazione di avara renitenza a largire una corrispondente rimunerazione. Se per ischivare occasioni di odio fossero rifiutati quei benefizii, incorrerebbe l'uomo nel pericolo di gravemente offenderli; perciò nel declinarli egli è d'uopo tener conto della comune utilità e di ogni onesto riguardo.

PROPOSIZIONE LXXI. *I soli uomini liberi dimostrano reciprocamente grazia ed amorevolezza.*

DIMOSTRAZIONE. I soli uomini liberi giungono a farsi a vicenda utilissimi ed a congiungersi per legami di continua fraterna famigliarità (proposiz. 35ª parte IV e suo corollario 1°), avvegnachè procurano quanto possono di essersi in ogni maniera giovevoli (proposiz. 37ª parte IV); perciò i soli uomini liberi (per la definizione 34ª degli Affetti) sono

l'uno verso l'altro oggetto di vicendevole aggradimento e di amorevolezza. *C. V. D.*

Scolio. Le espressioni di Grazia e di Gratitudine ricambiate a vicenda dagli uomini mossi da cieca appetenza sono le più volte piuttosto un vile mercimonio ed un insidioso agguato che vere manifestazioni di gratitudine. Di più l'ingratitudine non può annoverarsi tra gli affetti, ed è tanto più turpe perchè essa dimostra essere impresso l'animo dell'ingrato di sentimenti di odio, d'ira, di superbia e di avarizia ecc.; imperocchè non è ingrato l'uomo il quale per ignoranza non sa trovare il modo di corrispondere ai ricevuti benefizii, e molto meno colui che respinge i doni meretricii fatti all'oggetto di veder favorite e secondate voglie libidinose, o le offerte fatte dal ladro perchè rimangano nascosti i commessi furti, ed altre cose simiglianti; imperocchè al contrario dimostra costanza d'animo colui che non si lascia corrompere da qualsiasi donativo che voglia indurlo a favorire imprese perniciose e malvagie.

Proposizione LXXII. *L'uomo libero non commette giammai un atto fraudolento e doloso, ma agisce mai sempre di buona fede.*

Dimostrazione. Se l'uomo libero usasse atti fraudolenti e dolosi egli a ciò sarebbe condotto dalla ragione (imperocchè la propria condizione dell'uomo libero consiste nel suo obbedire alla ragione); quindi sarebbe virtù l'atto fraudolento e doloso (proposiz. 24ª parte IV) ed in conseguenza (per la medesima proposizione) l'operare fraudolosamente sarebbe da lui ragionevolmente prescelto qual più espediente ed opportuno, vale a dire, permetterebbe la ragione di ridurre a nude ed inefficaci parole le umane convenzioni sempre opposte ai fatti stipulati e promessi; il che (pel corollario della proposiz. 31ª parte IV) è assurdo. Dunque l'uomo libero, ecc. *C. V. D.*

Scolio. A chi chiedesse se per salvare la propria vita

fosse permesso all'uomo di ricorrere alla perfidia e se la brama di conservare il suo essere valesse a giustificare la sua slealtà, si risponderà che se a ciò lo inducesse la ragione, varrebbe una tal massima per l'universalità degli uomini; ma la ragione vieta onninamente di ricorrere nelle pattuazioni ad arti fraudolenti e dolose prescrivendo insiememente di congiungere le forze e di avere comuni i diritti, mentre, s'ella permettesse di ricorrere talvolta alla perfidia, a tutti si estenderebbe una cotal licenza e quindi cesserebbe la comunanza e fermezza degli umani diritti, il che è assurdo.

PROPOSIZIONE LXXIII. *L'uomo condotto dalla ragione si sente più libero in mezzo ad un civile consorzio ov' egli ubbidisce ai decreti della comunità che non lo sarebbe nella solitudine dove si governasse al solo arbitrio del proprio volere.*

DIMOSTRAZIONE. L'uomo condotto dalla ragione non è guidato all'obbedienza dal timore (proposiz. 63ª parte IV), ma è suo proposito di conservare il proprio essere conforme ai dettami della ragione, vale a dire (scolio prop. 66ª parte IV), intende fortemente a vivere da uomo libero e tiene in massimo conto ciò che torna all'utilità della vita comune (prop. 37ª parte IV); per conseguenza (siccome lo abbiamo dimostrato nello scolio 2º della proposiz. 37ª parte IV) brama di vivere sempre conformandosi al decreto della civil comunanza; dunque l'uomo condotto dalla ragione si reputerà più libero quando si sottopone alle leggi della civil società. *C. V. D.*

SCOLIO. Cotali disposizioni ed altre consimili da noi osservate circa all'umana libertà si riferiscono alla Fortezza, cioè (scolio proposiz. 59ª parte III) all'Animosità ed alla Generosità, nè credo esser prezzo dell'opera di qui dimostrare distintamente tutte le proprietà della Fortezza e molto meno di estendermi a provare che l'uomo che merita il nome di forte non possa nodrire verun sentimento di odio, d'invidia, d'indignazione, di disprezzo nè tampoco di superbia; imperocchè le virtù da noi descritte, come eziandio

tutte quelle che hanno riguardo alla vera vita razionale ed alla religione, saranno facilmente persuase ed intese per le massime professate nelle proposizioni 37ª e 46ª di questa parte, le quali prescrivono che all'odio debba l'uomo opporre amorevoli dimostrazioni e che chiunque vive conforme alla ragione brama ardentemente di vedere gli altri uomini essere partecipi del bene da lui appetito, ed a ciò si aggiunge quanto venne da noi avvertito allo scolio della proposiz. 50ª di questa parte ed in altri luoghi; che se l'uomo forte considerasse primamente che tutti gli avvenimenti succedono per la necessità della Natura divina egli si convincerebbe che quando le cose gli si rappresentano come moleste e cattive, empie, orrende, ingiuste e turpi non provengono quei suoi giudizii se non che dall'apparirgli le cose monche, sconnesse e confuse, e perciò egli procurerà a tutta possa di concepire le cose nella vera loro condizione e di rimuovere ciò che ne impedisce la piena intelligenza, cioè di scacciare ogni sentimento d'odio, d'ira, d'invidia, d'irrisione, di superbia, nonchè gli altri vizii da noi ricordati nelle precedenti dimostrazioni; laonde egli procurerà, siccome lo abbiamo detto, di bene e virtuosamente operare e di vivere lieto e confidente. Dimostrerò nella parte susseguente fin dove possa estendersi l'umana virtù e quanta ne sia la potenza.

Appendice.

I placiti da me proposti in questa Parte circa alla retta maniera del vivere non sono esposti di tal guisa che si possano raccogliere a primo aspetto come lo avrebbe richiesto l'ordine della dimostrazione e la logica loro deduttiva corrispondenza, ma vennero da me dichiarati in una forma che li lascia disuniti e dispersi, laonde mi proposi di riunirli e di dividerli in ispeciali capitoli.

Capitolo I. Tutti i nostri sforzi o le nostre appetenze

conseguono di tal maniera dalla necessità della nostra natura che dessa possa esser facilmente concepita qual prossima loro cagione, perchè l'uomo fa parte della natura la quale non può essere adequatamente pensata in sè stessa senza le esistenze individue che la compongono.

CAPITOLO II. Le appetenze che risultano dalla nostra natura in maniera da non poter essere pensate senza di essa si riferiscono alla mente considerata qual posseditrice di idee adequate; non si riportano alla mente le altre appetenze quando dessa percepisce idee inadequate, e le forze e lo sviluppo di esse non dipendono dall'azione interna dell'uomo, ma sono determinate dalla potenza degli oggetti posti fuori di noi; perciò le prime sono attive, le altre passive; quelle dimostrano sempre la nostra potenza, queste al contrario manifestano la nostra impotenza e provano essere monca ed imperfetta la nostra cognizione.

CAPITOLO III. Quelle azioni ed appetenze che vengono definite dalla propria nostra potenza e dalla ragione sono sempre buone, mentre le altre possono riuscire talvolta buone, talvolta cattive.

CAPITOLO IV. Nella vita è di massima utilità il perfezionare al possibile l'intelletto ossia la ragione, ed in ciò solo consiste la felicità e la beatitudine dell'uomo; imperocchè non è altra cosa la beatitudine se non l'acquiescenza dell'animo, originata dalla cognizione intuitiva di Dio, e consiste unicamente il perfezionamento dell'intelletto nell'acquisto della cognizione di Dio, dei suoi attributi e delle operazioni che risultano dalla necessità della Natura divina; perciò l'ultimo fine cui rimira l'uomo condotto dalla ragione, nonchè la somma appetenza di valutare sanamente le cose tutte, ad altro non hanno riguardo che all'ottenimento della comprensione adequata di tuttociò che può accadere nella propria persona e nelle cose circostanti.

CAPITOLO V. Adunque non vi ha vita razionale senza l'in-

telligenza, nè sono buone le cose se non quando aiutano l'uomo ad ottenere il godimento della vita della mente, cioè l'intelligenza; ma al contrario diciamo essere cattive quelle cose che impediscono all'uomo quel perfezionamento che lo conduce al godimento della vita razionale.

Capitolo VI. Sono necessariamente buone quelle cose di cui l'uomo è la cagione efficiente e diretta, e non può accadere all'uomo verun male se non in forza di cagioni esteriori, cioè per esser egli una parte dell'universale natura alle cui leggi soggiacciono le condizioni umane; ed alle quali l'uomo è sempre costretto di accomodarsi.

Capitolo VII. Non può l'uomo cessare di essere una parte della natura e non esser sottoposto all'universale ordinamento di essa, ma s'egli trovasi convivere con individui le cui disposizioni si conformino con quelle della natura umana, verrà ad essere favorita ed accresciuta la sua potenza operativa, mentre al contrario se egli trovasi in mezzo ad oggetti che non si confanno colla sua natura, a mala pena può giungere a piegarsi alle circostanze che ne derivano, a meno che non succeda in lui un grande cambiamento delle proprie disposizioni. SI

Capitolo VIII. Egli è lecito ad ognuno di rimuovere nel modo che gli sembra più adatto e sicuro gli ostacoli naturali da lui giudicati cattivi, ossia quelle cose che possono nuocere alla sua esistenza e togliergli il godimento della vita razionale, ed al contrario gli è permesso di procacciare in qualsiasi modo ciò ch'egli giudica esser buono e giovevole alla conservazione del suo essere ed al godimento della vita razionale, ed in modo assoluto è lecito ad ognuno, pel supremo naturale suo diritto, di operare ciò ch' egli giudica corrispondere alla sua utilità.

Capitolo IX. Nulla può maggiormente convenire alla natura di un qualsiasi oggetto quanto gli individui della propria specie, e perciò nulla giova meglio all'uomo per la conser-

vazione del suo essere e per il godimento della vita razionale quanto un suo simile condotto dalla ragione; quindi siccome non conosciamo tra le cose particolari nulla che sia dell'uomo più eccellente, niuno meglio dimostra quanto valga in lui l'ingegno ed a qual grado egli possieda l'arte dell'ammaestrare gli uomini che quando riesce a condurli ad una vita sempre sottoposta all'imperio della ragione.

Capitolo X. Gli uomini invasi dall'invidia od altro odioso sentimento sono reciprocamente contrastanti ed inimici, e per conseguenza riescono più temibili, quando la loro forza più sorpassa quella degli altri individui.

Capitolo XI. Vinconsi gli animi, non colle armi, ma coll'amore e la generosità.

Capitolo XII. Riesce agli uomini principalmente giovevole il congiungersi per l'accomunanza delle consuetudini e di stringersi a vicenda con quei legami che possono più efficacemente unificare le particolari tendenze, ed in modo assoluto di praticare quelle operazioni da cui risulta maggiore la saldezza delle amicizie.

Capitolo XIII. Ma, ad ottenere un tale intento, egli è d'uopo usare arte e vigilanza, imperocchè sono diversi gli umani ingegni, per essere in picciol numero coloro che vivono alla guida della ragione, e quindi sono più invidiosi ed inclinati a vendetta che a misericordia, ed egli è d'uopo dispiegare una grande potenza di animo per sopportare le disposizioni degli altrui ingegni, ed astenersi dall'accogliere gli altrui pericolosi affetti; ma al contrario coloro che altro non sanno se non inveire contro i vizii e condannare gli uomini piuttostochè disporli alla virtù coi loro insegnamenti, e che imprendono d'infrangere gli animi e non di raffermarli e rinvigorirli, quelli si fanno molesti ed a sè e ad altrui; onde sono molti coloro che mossi da animo impaziente e da un falso concetto di religione si risolvono a vivere in mezzo ai bruti piuttostochè conformarsi al vivere degli uomini, in

ciò imitando que' ragazzi che non sanno sopportare a dovere i paterni rimproveri e cercano un ricovero nelle file dei militi (preferendo i pericoli della guerra ed i tirannici imperii ai domestici comodi ed alle paterne amorose ammonizioni) e che si sottopongono di buon grado ad ogni gravoso esercizio per trar vendetta dei genitori.

Capitolo XIV. Abbenchè gli uomini si governino per lo più a loro piacere e giusta i loro particolari impulsi, nondimeno dalla vita civile ed accomunata risultano maggiori i vantaggi che gli inconvenienti, perchè nella vita civile riesce facil cosa il sopportare pazientemente le altrui ingiurie e procurarsi quelle condizioni che più giovano a raffermare le amicizie e la concordia.

Capitolo XV. Le operazioni che producono la concordia sono quelle che risultano dalla pratica della giustizia, dell' equità e dell' onestà; imperocchè agli uomini, tranne ciò che è ingiusto ed iniquo, nulla riesce più increscevole quanto le azioni reputate turpi, vale a dire, quelle per le quali vengono ad essere disprezzati i cittadineschi costumi. A conciliarsi l'amorevolezza è in primo luogo necessaria l'osservanza di ciò che ha riguardo alla religione ed alla pietà, e a tal proposito vedasi lo scolio 1° e 2° della proposiz. 37ª e lo scolio della proposiz. 46ª, nonchè quello della proposiz. 73ª parte IV.

Capitolo XVI. Suole per lo più mantenersi la concordia pel timore, ma ad una tal condizione difetta la fede. Vuolsi aggiungere che il timore è un effetto dell' impotenza dell'animo e quindi non appartiene all' esercizio della ragione non più che la commiserazione, quantunque questa appaia talvolta sotto la forma della pietà.

Capitolo XVII. Rimangono vinti gli uomini dalle largizioni, particolarmente quelli che non possono procurarsi le cose necessarie al sostentamento della vita; ma il provvedere alla necessità degli indigenti è cosa che sorpassa di troppo

le forze ed i mezzi di un particolare individuo, imperocchè le ricchezze di un privato sono di gran lunga a tal uopo insufficienti; oltreciò è troppo limitata la potenza dell'individuo perchè egli possa conciliarsi di tal guisa l'universale amicizia dei concittadini, quindi incombe all'intiera società la cura dei poveri perchè è proprio suo ufficio mirare all'utilità dell'universale.

Capitolo XVIII. Di tutt'altro genere deve essere l'accoglienza dei beneficii e la gratitudine dovuta ai benefattori, ed a tal riguardo vedasi lo scolio della proposiz. 70ª, nonchè quello della proposiz. 71ª di questa parte.

Capitolo XIX. Oltreciò gli amorazzi meretricii, ossia la carnale concupiscenza inspirata dalla bellezza della persona, ed in modo assoluto ogni amore che non provenga dalla libertà dell'animo si converte di leggieri in odio, a meno che, e ciò è peggior cosa, egli non ecceda fino alla pazzia, ed allora è alimentato quel sentimento più dalla discordia che dalla concordia (Coroll. proposiz. 31ª parte III).

Capitolo XX. Per quanto ha riguardo al matrimonio, è cosa certa che desso concordi colla ragione quando la brama di quel congiungimento non nasce da carnale impulsione destata dalla bellezza del corpo, ma quando ha per oggetto la procreazione dei figliuoli e la sapiente educazione di essi, e particolarmente quando l'amore reciproco dei congiunti non è cagionato dalla corporale bellezza, ma ha per principal fondamento la libertà dell'animo.

Capitolo XXI. L'adulazione produce talvolta la concordia, ma dessa riposa sovra arti turpi e servili, ovvero sulla perfidia; niun uomo presta più facilmente l'orecchio agli adulatori quanto il superbo il quale vuole immeritamente signoreggiare.

Capitolo XXII. Ritrovasi nell'abbiezione la forma della falsa pietà e di religiosa apparenza, ed abbenchè l'abbiezione sia il contrario della superbia, nondimeno si accosta l'abbietto al superbo (scolio proposiz. 57ª parte IV).

Capitolo XXIII. Conviene la vergogna colla concordia a riguardo di quelle cose che non possono rimanere nascoste; ma per essere la vergogna un sentimento di tristezza dessa non corrisponde all'uso della ragione.

Capitolo XXIV. Gli altri sentimenti di tristezza che ritrovansi negli uomini sono direttamente opposti alla giustizia, all'equità, all'onestà, alla pietà ed alla religione, e quantunque sembri l'indignazione presentare i caratteri dell'equità, vuolsi considerare che vivesi all'infuori della legge e della vita civile laddove è lecito a chicchessia di portar giudizio circa i fatti degli altri e di vendicare il proprio e l' altrui diritto.

Capitolo XXV. La Modestia, cioè la brama di esser da tutti aggradito, determinata dalla ragione deve (siccome lo abbiamo dimostrato nello scolio della proposiz. 37ª parte IV) essere riportata alla pietà; ma, se ella mira a personali intenti, si converte in ambizione, ossia in quell'appetenza che sotto le false apparenze di benignità e di pietà dispone l'uomo ad eccitare le discordie e le dissensioni; imperocchè colui che brama essere ad altrui giovevole col consiglio o colle opere all' oggetto di condurre gli uomini a godere insiememente del bene supremo, questi procurerà in primo luogo di conciliarsi la generale amorevolezza, e non di eccitarne l' ammirazione affine di sottoporre gli uomini ad una forma di disciplina che venga sotto il di lui nome accettata e si asterrà di offrire assolutamente verun appiglio alla produzione dell' invidia; adunque nei pubblici convegni egli non ricorderà gli altrui vizii e non lamenterà se non parcamente l'umana impotenza, esaltando al contrario con ampie e forti parole le umane virtù o l'umana potenza in guisa di ridurre gli uomini all'obbedienza, non per tema dei castighi, ma per l'impulso della ragione ed in forza di un sentimento di letizia e di libertà.

Capitolo XXVI. All' infuori dell' uomo non ritroviamo nella natura verun oggetto particolare dalla cui mente si

possa ritrarre godimento e con cui possiamo congiungerci per amicizia o per amorevole famigliarità; laonde non richiede la ragione che per nostra utilità sieno conservate al proprio loro riguardo tutte le cose che esistono nella natura all' infuori dell' uomo, ma ella c'insegna di conservarle a nostro pro' e di usufruttarle quando possono soddisfare gli umani bisogni.

CAPITOLO XXVII. L' Utilità procacciata dalle cose che si ritrovano fuori di noi consiste principalmente nella conservazione del nostro corpo, e questa utilità viene da noi riconosciuta e per l'esperienza e per la cognizione acquistata mercè le nostre osservazioni, nonchè per le successive trasformazioni cui facciamo subire quegli oggetti esteriori, e per cotal ragione quelli sono all'uomo massimamente giovevoli i quali vengono adoperati al sostentamento del corpo onde possano le varie parti di esso eseguire regolatamente le rispettive funzioni; imperocchè, meglio trovasi l'uomo disposto a ricevere un maggior numero d' impressioni ed a poter agire in più maniere sui corpi esteriori, più riesce la mente capace di eseguire i suoi intellettivi esercizii (proposizione 38ª, 39ª parte IV); ma sembrano essere in picciol numero le cose di un simile genere, benchè riesca all'uomo necessario l'uso di molti e varii alimenti perchè è composto il corpo di più parti di natura diversa, le quali abbisognano di continua e variata alimentazione affinchè l' intiero corpo possa eseguire ugualmente tutte le operazioni richieste dalla sua natura e per conseguenza perchè possa la mente formare un maggior numero di concetti.

CAPITOLO XXVIII. A procacciarsi le utilità di cui l'uomo abbisogna non basterebbero le forze isolate degli individui se questi non iscambiassero a vicenda le loro operazioni. L' uso della moneta venne a facilitare di molto la prestazione dei mutui lavori; donde avviene che quel simbolo della moneta soglia preoccupare ad alto grado la mente del volgo,

a tal segno che niuno possa a mala pena figurarsi veruna forma della letizia se non accompagnata dall'idea della moneta qual cagione di essa.

Capitolo XXIX. Ma quel vizio appartiene, non a coloro che ricercano la moneta per indigenza e per necessità, ma particolarmente a quelli che hanno appreso le arti del lucro e ricercano ricchezze onde magnificamente esaltarsene; questi non cambiano perciò il modo consueto del vivere, ed anzi è da essi misurato parcamente ed in modo ristretto quanto è necessario al loro mantenimento, reputando diminuito il loro benessere di quanto lor costa la conservazione del loro corpo; ma coloro che conoscono il vero uso della moneta e la proporzionano ai loro bisogni vivono contenti di poco.

Capitolo XXX. È buono quanto giova a tutte le parti del corpo e provvede al regolare esercizio delle rispettive funzioni. Consiste la letizia dell'uomo nel sentire favorita od accresciuta la sua potenza operativa al doppio rispetto della mente e del corpo, laonde risulta che sono buone tutte le cose che ci sono apportatrici di letizia. Ma non succedendo sempre gli avvenimenti in un modo che debbano necessariamente procacciarci letizia e non essendo altresì dirette a nostro profitto le forze esteriori, e finalmente riferendosi per lo più la letizia ad una parte del corpo, ne risulta che per lo più gli affetti di letizia, e per conseguenza anche le appetenze, si facciano eccessive quando non viene a moderarle la ragione; a ciò si aggiunge che tiene il primo luogo tra gli affetti quello che ha riguardo ad un piacere presente, e che non è in nostro potere l'avere in eguale considerazione una futura occorrenza ed un'attuale impressione (scolio proposiz. 44ª e scolio proposiz. 60ª parte IV).

Capitolo XXXI. Al contrario vediamo predicare i superstiziosi esser buono ciò che reca tristezza ed all'opposto essere cattivo ciò che muove a letizia; ma, siccome lo abbiamo detto dianzi (scolio proposiz. 45ª parte IV), il solo

invidioso può compiacersi della mia impotenza e del mio incomodo, imperocchè più prevale in noi la letizia più ci accostiamo a maggior perfezione e per conseguenza veniamo a farci maggiormente partecipi della natura divina; laonde non può giammai esser cattiva la letizia quando la ragione la dispone in modo da provvedere alla nostra utilità, e non è condotto dalla ragione colui che mosso dal timore considera qual buona una cosa dannosa e cattiva (scolio proposiz. 63ª parte IV).

Capitolo XXXII. La potenza umana è circoscritta da quella delle forze esteriori le quali superano di gran lunga il nostro potere; perciò non è in nostro arbitrio di accomodare a nostro profitto le cose poste al di fuori della nostra persona; sorvenendo avvenimenti che contrastino colla nostra utilità, li dobbiamo sopportare di buon animo, quando siamo conscii di aver supplito debitamente al nostro ufficio e che non era in nostra facoltà di estendere la potenza di cui siamo investiti fino a rimuovere gli incorsi pericoli; di più dobbiamo considerare che facciamo parte dell' universal natura di cui ci è forza seguitare l' ordinamento; ed allorquando queste verità sono da noi percepite in modo chiaro e distinto, quella parte della nostra persona che appellasi *intelligenza,* cioè quella che è più eccellente e migliore, accetterà con acquiescenza le umane condizioni e procurerà di mostrarsene mai sempre appagata; imperocchè vogliono le condizioni della nostra intelligenza che nulla sia da noi appetito all' infuori di quanto ci è necessario, ed assolutamente non possiamo appagarci che della verità; laonde, quando usiamo rettamente ed a dovere delle nostre forze intellettive, concorda tosto la parte che è in noi più preziosa ed eccellente coll' ordine dell' universale natura.

FINE DELLA QUARTA PARTE.

PARTE QUINTA

—

DELLA POTENZA DELL'INTELLETTO

OSSIA

DELL'UMANA LIBERTÀ

—

PREFAZIONE.

Passo al presente a quella parte dell' Etica che ha riguardo al modo ed alla via che conduce alla libertà. Saranno quivi da me trattati quegli argomenti che versano circa alla potenza della ragione, dimostrando quanta sia la forza che può essere dispiegata dalla ragione sopra gli affetti e quindi in che consista la libertà della mente, ovvero la beatitudine, mostrando pei nostri discorsi quanto la condizione del sapiente sorpassi quella dell'ignorante. Non ispetta al mio proposito di qui mostrare il metodo e l'arte cui deve usare l'uomo per perfezionare il proprio intelletto e di qual maniera debba egli provvedere all' utilità del corpo onde giunga ad eseguire compiutamente le assegnate funzioni. L'arte di curare il corpo è ufficio della medicina, e spetta alla logica di mostrare il retto ordinamento dei

concetti. Adunque, siccome l' ho detto, sará da me unicamente considerata la potenza della mente ossia della ragione, ed in modo principale quanto essa valga a signoreggiare gli affetti, a reprimerli ed a governarli. Abbiamo dianzi dimostrato non poter l'uomo esercitare sugli affetti un imperio assoluto; non pertanto professarono gli stoici che gli affetti tutti dipendono dal nostro volere e che sia sovra di essi assoluta la nostra dominazione; ma ammaestrati dall' esperienza è stato lor forza di riconoscere, contrariamente ai loro dottrinali principii, essere d' uopo di spiegare sforzi di straordinaria energia per riuscire a raffrenare ed a moderare le varie impressioni dell'animo. La possibilitá di vincere i naturali istinti venne (se ben mi ricordo) confermata da un filosofo coll' addurre l' esempio di due cani, l'uno domestico, l'altro venatico, i quali per un lungo ammaestramento vennero a mutare di tal guisa le ingenite loro condizioni, che il cane domestico si prestava agli esercizii della caccia, mentre il venatorio rifuggiva dal perseguire le lepri e gli altri boschivi animali. Cartesio si mostra non poco favorevole a cotale opinione, imperocchè è da quel filosofo professato che l'anima, ossia la mente, si congiunga principalmente col corpo in quella parte del cervello nominata glandula pineale *per la quale vengono dalla mente comunicati al corpo tutti i movimenti, ricevendo parimenti per essa le impressioni dei corpi esteriori, potendo la mente a suo libito eccitarne qualsiasi movimento. Di piú egli professó rimanere quella glandula sospesa in mezzo al cervello di tal guisa da ricevere la commozione degli spiriti animali e ad essi corrispondere coi propri movimenti; quindi egli stabilí che quella glandula rimanga sospesa nel cervello con modi tanto diversi quanto sono diversi gli impulsi degli spiriti animali, ed oltrecció che rimangano impressi in essa tanti vestigi quanti sono gli impulsi degli obbietti esteriori; donde risulta che se la glandula venisse per l'azione della mente ad esser mossa in un modo che contrastasse ai ricevuti impulsi, essa si troverebbe collocata al luogo medesimo cui occupava avanti di*

ricevere i movimenti esteriori. Oltreciò venne da lui professato che ad ogni determinazione corrisponda un luogo preciso occupato da cotal glandula, ed a ragion d'esempio, se qualcheduno vuole rivolgere l'occhio ad un oggetto lontano, cotal volontà produrrà la dilatazione della pupilla, ma s'egli rivolgesse l'attenzione alla sola dilatazione della pupilla, di niun profitto gli riuscirebbe la volontà di mirare l'obbietto summentovato perchè naturalmente non vi aggiunse quel movimento della glandula idoneo a spingere gli spiriti verso il nervo ottico in modo da ottenere la dilatazione o la contrazione della pupilla colla volontà di operare quei movimenti, ovvero colla volontà di ottenere la visione di un oggetto remoto o vicino. Finalmente venne da lui professato che, quantunque fin dai primordii della sua vita appaia all'uomo che i movimenti di quella glandula siano naturalmente congiunti con una sua deliberazione, possa quella corrispondenza provenire dalla lunga consuetudine; il che, egli procurò di mostrare nella Prima Parte all'Articolo 50° del suo Trattato delle Passioni dell'Animo, *e da ciò conchiude non esservi un'anima tanto debole e fiacca che non possa, quando sia bene diretta, acquistare l'assoluto potere di signoreggiare i propri affetti; imperocchè gli affetti sono da quel filosofo definiti percezioni, sensi o commozioni dell'anima che si riferiscono specialmente ad essa, e queste sono prodotte, conservate, rinforzate per un qualsiasi movimento degli spiriti* (Vedi Cartesio, Delle Pass. dell'animo, p. I, art. 27); *quindi ogni uomo potrebbe per sentenza di quel maestro produrre un qualsiasi movimento della glandula e per conseguenza degli spiriti; laonde la determinazione della volontà sarebbe assolutamente in nostra balìa. Ed in fatto, se l'uomo potesse determinare i movimenti delle passioni al fine da lui voluto per accertati e fermi giudizii ed a questi si conformasse, egli verrebbe di tal maniera ad acquistare l'assoluto imperio sovra le sue passioni. A questi termini si riduce la sentenza di quell'uomo celeberrimo (per quanto mi riesca d'intendere il senso delle sue proposizioni) ed a mala*

pena crederei poter dessa emanare dalla mente di un uomo tanto insigne se fosse minore la sottigliezza di spirito ivi dimostrata. Al certo non mi posso a sufficienza maravigliare nel vedere quel filosofo trascurare le massime da lui proposte qual fondamento di ogni filosofica disquisizione, premettendo di non trarre veruna deduzione se non che da principii di assoluta evidenza e di astenersi da ogni affermazione che non si fondasse sovra percezioni chiare e distinte. Al contrario dopo aver egli sì acremente rimproverato gli Scolastici di aver voluto spiegare le cose oscure per la supposizione di cagioni occulte ed incomprensibili, lo vediamo proporre anch' egli un' ipotesi più oscura ed incomprensibile di qualsivoglia altra scolastica imaginazione. Ma, di grazia, che intende il nostro filosofo per unione della mente e del corpo? Qual concetto chiaro e distinto egli si forma circa all' unione della mente con una qualsivoglia minutissima parte dell' estensione? Grande sarebbe la mia soddisfazione se egli avesse spiegato cotale congiunzione per la prossima cagione di essa, ma egli aveva concepito la mente in modo tanto distinto dal corpo che non gli fu possibile assegnare veruna causa particolare nè all'unione di essa, nè alla mente medesima, ma gli fu di necessità il ricorrere alla cagione suprema dell' universo, cioè, a Dio. Senza che bramerei conoscere quanti gradi di movimento possano essere comunicati dalla mente alla glandula pineale e quanta sia la forza che mantenga sospesa quella glandala, nè mi è noto tuttavia se la mente agisca sulla predetta glandula con lentezza o con celerità ed anche se i movimenti delle passioni cui abbiamo procurato di strettamente congiungere a fermi giudizii non possano esser di poi separati per cagioni corporali; da ciò seguirebbe che quantunque la mente si fosse proposta di contrastare fortemente ad un incorso pericolo e che a convalidare il suo proposto ella avesse aggiunto quel movimento che corrisponde all'audacia, nondimeno rimanesse sospesa la glandula alla veduta del pericolo in tal modo che la mente non si rivolgesse ad altro pensiero se non a quello della fuga.

Ed al postutto, non potendosi scorgere per qual via la volontà sia condotta all'esecuzione di un movimento, non avvi nessuna materiale relazione tra la potenza e le forze della mente e quelle del corpo, e per conseguenza non possono quelle forze essere dalle altre determinate; a ciò vuolsi aggiungere non ritrovarsi il luogo occupato in mezzo al cervello da quella glandula dove possa con tanta facilità e di tante maniere esercitare i doppi suoi movimenti, nè tampoco è da noi conosciuto di qual maniera si distendano i nervi fino alla cavità del cervello. Finalmente tralascieremo cotali inutili disquisizioni appoggiate a fondamenti di cui abbiamo più che a sufficienza dimostrato la falsità, ed imprenderemo unicamente di volgerci alla considerazione delle cognizioni acquistate dalla mente per le proprie sue forze ed a proporre quei rimedii degli affetti che io credo essere dagli uomini sentiti, ma non accuratamente osservati, e le nostre proposizioni si fonderanno sull'azione esercitata dalla mente sovra gli appetiti, procurando di dedurne quelle verità e quei precetti pei quali può giungere l'uomo alla beatitudine.

Assiomi.

I. Se due movimenti contrarii vengono promossi in un medesimo subbietto sarà di necessità che si produca una mutazione in uno od in entrambi di essi finchè cessi la loro contrarietà.

II. Gli effetti di una forza sono determinati e circoscritti dalla potenza che gli ha cagionati, derivandone l'essenza da quella della sua cagione.

Risulta chiaramente il presente assioma dalla proposiz. 7ª parte III.

Proposizioni.

Proposizione I. *Giusta il modo onde i pensieri e le idee vengono ordinate e concatenate nella mente, alla medesima ma-*

niera le affezioni del corpo o le imagini delle cose ritrovansi ordinate e concatenate nel corpo con una precisa ed esatta corrispondenza.

Dimostrazione. L'ordinamento e la connessione delle idee è una cosa medesima (proposiz. 7ª parte II) che l'ordine e la connessione delle cose, ed a vicenda l'ordinamento e la connessione delle cose corrispondono al tutto (corollario prop. 6ª e 7ª parte II) coll'ordinamento e la connessione delle idee; perciò l'ordinamento e la connessione delle idee vengono operate nella mente in modo corrispondente e conforme all'ordine ed alla concatenazione delle impressioni del corpo (proposiz. 18ª parte II), e reciprocamente (propos. 2ª parte III), l'ordine e la connessione delle impressioni del corpo si producono secondo il modo onde si trovano ordinati e concatenati i pensieri e le idee delle cose. *C. V. D.*

Proposizione II. *Quando le commozioni od i sentimenti dell'animo vengono tolti per una cagione esteriore e che sieno sostituiti da altri pensieri, saranno in allora distrutti e l'amore e l'odio verso la cagione esteriore che li ha inspirati, e si dilegueranno eziandio gli ondeggiamenti dell'animo originati da quegli affetti.*

Dimostrazione. Imperocchè ciò che costituisce la forma dell'amore o dell'odio è un sentimento di letizia o di tristezza accompagnato dall'idea di una cagione esteriore (definizione generale degli Affetti), la quale venendo a disparire, tosto si dileguano quei sentimenti ed insiememente gli affetti secondarii che ne provengono. *C. V. D.*

Proposizione III. *Cessa in un sentimento passivo il carattere di passività tostochè veniamo a concepirlo in un modo chiaro e distinto.*

Dimostrazione. Un sentimento passivo è un'idea confusa (definiz. generale degli Affetti); laonde, se veniamo a formarcene un'idea chiara e distinta, quella idea non potrà razionalmente disgiungersi dall'affetto medesimo (proposiz. 21ª

parte II e suo scolio) e quindi cesserà (prop. 3ª parte III) quel sentimento di esser passivo. *C. V. D.*

Corollario. Adunque l'affetto trovasi maggiormente sotto la nostra potenza e la mente riesce al suo riguardo in uno stato di minore passività quando egli è da noi più esattamente conosciuto.

Proposizione IV. *Non vi ha veruna affezione del corpo di cui non possiamo ottenere un concetto chiaro e distinto.*

Dimostrazione. Sono sempre adequate quelle nozioni che sono universali ed a tutti comuni (proposiz. 38ª parte II); laonde (proposiz. 12ª lemma 2°, il quale si ritrova in seguito allo scolio della prop. 13ª parte II) non vi ha alcuna affezione del corpo di cui non possiamo formarci un concetto chiaro e distinto. *C. V. D.*

Corollario. Quindi consegue non esservi alcun sentimento di cui non possiamo formarci un concetto chiaro e distinto, imperocchè è il sentimento o l'affetto l'idea di una affezione del corpo (definizione generale degli Affetti); perciò quella nozione deve (proposiz. precedente) involgere un qualche concetto chiaro e distinto.

Scolio. Non essendovi veruna cosa da cui non risulti un qualsiasi effetto (prop. 36ª parte I), ogni conseguenza di una idea da noi chiaramente percepita la pensiamo in modo chiaro e distinto (proposiz. 40ª parte II); perciò giunge ciascuno, se non in totalità, almeno in parte alla chiara e distinta cognizione di sè e dei suoi affetti e procura per conseguenza di scemare a quel riguardo la sua passività; deve adunque essere nostra opera principale di procacciarci al possibile la cognizione chiara e distinta dei nostri affetti ed a quel riguardo disporre la mente a formarsi concetti chiari e distinti dei quali ella pienamente si appaghi, procurando oltreciò di separare l'interno affetto dal pensiero di una causa esteriore e congiungere i suoi divisamenti ai veri e fondati concetti. Da ciò avverrà che non solo saranno annientati (propos. 2ª

parte V), gli irragionevoli sentimenti dell'amore e dell'odio, ma che non riusciranno eccessive le appetenze che sogliono derivare da quegli affetti (proposiz. 61ª parte IV); imperocchè vuolsi primamente avvertire essere unica e medesima l'appetenza che determina nell'uomo lo stato ed attivo e passivo. Ad esempio: consegue dalle condizioni della natura umana che brami ciascuno di vedere gli uomini vivere in modo conforme al suo particolare ingegno (scolio prop. 31ª parte III). Una tale appetenza è un sentimento passivo in quell'uomo che non vive alla guida della ragione; in allora quel sentimento è passivo e viene nominato *ambizione*, nè molto differisce dalla superbia, mentre al contrario quell'affetto è una virtù attiva che appellasi *pietà* nell'uomo che vive conforme ai dettami della ragione (scolio 1° della proposizione 37ª parte IV e 2ª dimostrazione della medesima proposizione). Ed alla stessa guisa sono sentimenti passivi quelle appetenze che provengono da idee inadequate, mentre sono reputate virtù quando sono prodotte da idee adequate; imperocchè tutte le appetenze che ci determinano ad una qualsiasi operazione possono provenire da idee tanto adequate quanto inadequate (prop. 59ª parte IV) e (per far ritorno al punto donde sono dipartito) non vi ha in nostro potere un più valido ed efficace rimedio per governare gli affetti quanto l'esatta cognizione della Verità, nè di altra maniera si dispiega il potere della mente se non per l'esercizio del pensiero e per la formazione di idee adequate (proposizione 3ª parte III), come lo abbiamo dimostrato.

PROPOSIZIONE V. *Il sentimento che si riferisce semplicemente ad un oggetto nel quale non viene considerata la necessità, la possibilità o la contingenza è quello che ci impressiona al massimo grado.*

DIMOSTRAZIONE. Il sentimento che ha riguardo ad un oggetto da noi considerato qual libero è maggiore di quello che si riporta ad un oggetto necessario (proposizione 49ª

parte III) e per conseguenza egli sorpassa di gran lunga quello che si riferisce ad un oggetto possibile o contingente (proposizione 11ª parte IV), ed il figurarci un oggetto come libero non può essere altra cosa se non che il rappresentarcelo semplicemente quando sono da noi ignorate le cagioni che lo hanno determinato ad operare (per le ragioni da noi prodotte allo scolio della proposizione 35ª parte II); dunque l'affetto che si riferisce ad un oggetto semplicemente considerato senza riguardo alla necessità, alla possibilità od alla contingenza di esso è quello che ci impressiona al massimo grado. *C. V. D.*

Proposizione VI. *Quando la mente si rappresenta le cose quali necessarie, si accresce in lei la potenza di signoreggiare gli affetti, ossia viene diminuita a loro riguardo la sua passività.*

Dimostrazione. Giunta la mente a dispiegare tutta la sua potenza, le cose le si rappresentano quali necessarie (proposizione 29ª parte I) e congiunte per un collegamento infinito di cagioni che ne determinano l'esistenza ed i movimenti (proposizione 28ª parte I); in tali condizioni (proposizione precedente) essa trovasi meno esposta ad esser mossa passivamente dagli affetti che ne derivano e (proposizione 48ª parte III) riesce meno sensibile all'azione di essi. *C. V. D.*

Scolio. Più viene applicata la nozione della universale necessità agli oggetti particolari percepiti più distintamente e con maggiore vivezza, più viene accresciuta la potenza esercitata dalla mente sovra gli affetti, e ciò viene altresì confermato dall'esperienza; imperocchè vediamo ad ogni ora mitigarsi il dolore prodotto dalla perdita e dalla morte di un oggetto amato pel pensiero che non sarebbe stato possibile in modo veruno di assicurarsene la conservazione; di tal maniera non è da alcuno commiserata la condizione del bambino cui la tenera età impedisce di favellare, di ambulare, di ragionare, ed il quale finalmente vive per parecchi anni quasi inconsciente di sè e de' suoi movimenti, mentre

al contrario se in mezzo ad adulti si scorgesse uno o l'altro di essi balbettante e nelle condizioni dell' infanzia, in allora sarebbe da tutti compianto un simile stato, perchè quella condizione infantile non apparrebbe cosa naturale e necessaria, ma sarebbe considerata qual produzione viziosa e sregolata della natura; potremmo alla medesima guisa ricordare molti fatti consimili.

PROPOSIZIONE VII. *Gli affetti che sono in noi generati o dispiegati dalla ragione tenendo conto del tempo, sono più potenti di quelli che si riferiscono ad oggetti particolari da noi considerati esserci lontani.*

DIMOSTRAZIONE. L'impressione prodotta in noi da una cosa non presente e lontana non ha la medesima forza di quella cagionata dall'effettiva presenza dell'oggetto; si aggiunge alla nostra impressione l' intervento della circostanza che impedisce ed esclude l'attuale presenza (proposizione 17ª parte II); perciò quel sentimento che si riferisce ad un oggetto da noi considerato non presente e lontano non è assai forte per poter sorpassare le azioni consuete e la potenza dell' uomo (proposizione 6ª parte IV), ed al contrario comporta la sua natura che ne venga impedita l'azione da quelle affezioni che escludono l'esistenza della cagione esteriore (proposizione 9ª parte IV). L'affetto generato dalla ragione si riporta necessariamente alle condizioni comuni ed universali delle cose (vedi la definizione della ragione nel 2° scolio della proposizione 40ª parte II), le quali vengono sempre considerate come presenti (perchè nulla può sorvenire che escluda la loro esistenza attuale) e sempre ci si affacciano ad un modo medesimo (prop. 38ª parte II). Perciò cotale affetto rimane ognora il medesimo, e per conseguenza (assioma 1° parte V), le impressioni che ad esso contrastano, quando non sono prodotte ed alimentate da cagioni esteriori, dovranno sempre più conformarsi ad esso fino al punto ove cessi quella contrarietà; perciò è più potente l'affetto originato dalla ragione. *C. V. D.*

Proposizione VIII. *È maggiore quell'affetto il quale si dispiega pel concorso di più cause che agiscono simultaneamente.*

Dimostrazione. Quelle cagioni che si producono più numerose hanno maggior potenza di quelle che agiscono in minor numero (proposizione 7ª parte III); laonde (proposizione 5ª parte IV) un affetto eccitato da più cagioni riesce tanto più forte. *C. V. D.*

Scolio. La presente proposizione riesce evidente per l'assioma 2° di questa parte.

Proposizione IX. *Riesce meno nocivo quell'affetto che si riferisce a molte ed a diverse cagioni contemplate dalla mente insieme all'affetto medesimo, e ci troviamo a loro riguardo in una condizione meno passiva e ne è minore la ricevuta impressione di quella cagionata da una o da poche cagioni.*

Dimostrazione. L'affetto è tanto più dannoso quanto maggiormente impedisce l'esercizio cogitativo della mente (proposizione 26ª e 27ª parte IV); perciò quell'affetto che conduce la mente a considerare alla volta un maggior numero di obbietti è meno nocivo di un sentimento di uguale intensità che rivolga la mente alla considerazione di un solo o di pochi obbietti, di tal maniera ch'essa concentri in esso tutta la sua potenza e non possa rivolgerla ad altre considerazioni, e ciò spetta alla prima parte della proposizione; di poi, consistendo unicamente l'essenza (proposizione 7ª parte III) o la potenza della mente nell'esercizio del suo pensiero (proposizione 11ª parte III), riesce meno passiva la sua condizione riguardo all'affetto che la conduce a considerare un maggior numero di cose, che rispetto a quello egualmente potente il quale la riduca alla considerazione di un unico o di pochi obbietti, e ciò si riporta alla seconda parte della proposizione. Finalmente, quell'affetto che si riferisce ad un maggior numero di cagioni esteriori è minore di quello eccitato da una sola ed unica cagione (proposizione 48ª parte III). *C. V. D.*

PROPOSIZIONE X. *Per tutto quel tempo ove ci troviamo liberi dalle impressioni perturbatrici rimane in nostro potere di coordinare e concatenare le impressioni del corpo conforme alle condizioni ordinative dell' intelletto.*

DIMOSTRAZIONE. Gli affetti che contrastano colla nostra natura e che perciò sono cattivi (proposiz. 30ª parte IV) manifestano il nocivo loro carattere coll' impedire l' azione intellettiva della mente (prop. 27ª parte IV). Adunque quando cessa il contrasto cogli affetti opposti alla nostra natura cessa l' impedimento (proposiz. 26ª parte IV) della potenza intellettiva per la quale giunge la mente alla cognizione delle cose; laonde ella conserva per tutto quel tempo il potere di concepire idee chiare e distinte e di dedurre (scolio 2° proposizione 40ª e scolio proposiz. 47ª parte II) gli uni dagli altri i raziocinii, e per conseguenza (proposiz. 1ª parte V) persiste in noi il potere di coordinare e concatenare le impressioni del corpo conforme alle condizioni ordinative dell' intelletto. *C. V. D.*

SCOLIO. In forza di quel potere da noi posseduto di ordinare e concatenare rettamente le impressioni del corpo possiamo ottenere di non essere facilmente sopraffatti da affetti dannosi e cattivi; imperocchè esige una maggior forza il conturbare l'ordinamento degli affetti allorchè questi si trovano collegati e disposti conforme alle condizioni del nostro intelletto, che il combatterli quando sono disordinati ed incoerenti. Adunque il più eccellente e miglior partito cui possiamo risolverci, quando non è ancora da noi ottenuta la perfetta cognizione dei nostri affetti, consiste nell'eleggere un modo di vivere fisso e costante, proponendoci dogmi determinati e precisi riguardo al tenore della nostra vita, rammentandoli di continuo e facendone la perpetua applicazione in tutte quelle numerose circostanze che ci possono attraversare nel corso della vita, in tal guisa che dessi rimangano fortemente impressi nella mente e che ne sia sempre facile

e pronta l'osservanza. Così, ad esempio, abbiamo posto tra i dogmi (propos. 46ª parte IV e scolio) che debbono reggere la nostra vita il dovere di vincere l'altrui odio coll'amore e la generosità, e non col contraccambio di nemiche disposizioni. Per ottenere di aver sempre alla mano ad ogni occorrenza quel precetto della ragione egli è d'uopo di rivolgere spesse volte la meditazione ed il pensiero alle reciproche ingiurie cui gli uomini contraccambiano ed a qual modo e per qual via possano essere respinte colla generosità. Di tal maniera sarà da noi congiunta l'imagine della sopportata ingiuria colla rammemorazione di questo dogma e l'avremo tosto pronto ed alla mano (prop. 18ª parte II) per usarne ogni qualvolta ci sarà recato ingiuria e se avessimo eziandio sempre pronta e sollecita la cognizione del nostro utile e del bene che ci deriva dalla reciproca amicizia dei nostri simili e dalla comune società e se ci fossero ognor presenti le dolcezze dell'acquiescenza dell'animo cagionata dalla retta ragione del vivere, ed oltreciò se si rivolgesse la mente alla considerazione della naturale necessità per la quale avvengono e si muovono le cose tutte, tosto si dileguerebbe il pensiero della ricevuta ingiuria ed ogni odioso sentimento prodottosi a tal riguardo più non occuperebbe sensibilmente la nostra imaginazione e sarebbe facil cosa il sormontarlo; e non riuscendo cosa tanto facile il rimuovere l'ira originata da gravissime ingiurie, ella pertanto si attutirà in uno spazio di tempo più breve di quello che sarebbe stato necessario senza l'azione dei ricordati precetti, siccome ad evidenza si dimostra per le proposiz. 6ª, 7ª, 8ª di questa parte. Un medesimo ragionamento si applica all'animosità per la quale viene rimosso il timore, ciò ottenendosi col raffigurarsi ed annoverare spesse volte i comuni pericoli della vita, rammentandoci di qual maniera la presenza di spirito e la fortezza dell'animo valgano potentemente a schivarli od a sormontarli. Però egli è mestieri avvertire che nell'ordi-

nare i nostri pensieri e le nostre rappresentazioni dobbiamo sempre fissare l' attenzione (coroll. propos. 63ª parte IV e proposiz. 59ª parte III) agli elementi buoni e giovevoli che si ritrovano in ogni cosa, affinchè la nostra potenza operativa sia sempre diretta a ciò che ci procura sentimenti di letizia. Ad esempio, accorgendosi l' uomo della troppa sua propensione a ricercare la gloria, egli è d' uopo che rivolga il pensiero al retto uso di essa ed al miglior fine ed ai mezzi più efficaci pei quali ella possa essere conseguita, piuttosto che fermare l'attenzione sull' abuso che si può farne, sulla di lei vanità, sull'amore incostante dei popoli o sovra altri pensieri di tal fatta, le quali disposizioni si confanno per lo più cogli ingegni di animo incostante e malfermo. Simili pensieri occorrono spesse volte agli ambiziosi, quando disperano di poter ottenere gli ambiti onori e vogliono esser avuti per sapienti col lasciar prorompere iraconde invettive. Perciò è cosa accertata essere al massimo grado appetitori di gloria coloro che non rifinano dal declamare contro l'abuso di essa e la vanità del mondo. Una simile disposizione non si ritrova solamente negli ambiziosi, ma essa è comune a tutti coloro che sono attraversati dalla fortuna e che sono di animo impotente; imperocchè il povero avido di arricchire non cessa dal declamare contro l'abuso della pecunia e dei vizii dei ricchi, e con ciò egli aggrava di molto la propria miseria e dimostra che gli sono più intollerabili le altrui ricchezze che la propria povertà. Di tal maniera coloro che hanno ricevuto una sgarbata accoglienza dalla donna da essi frequentata non discontinuano dall' inveire contro l' incostanza delle femmine, del loro animo ingannevole e fallace e dei loro vizii ben conosciuti, i quali rimproveri sono da essi tostamente posti in dimenticanza allorchè vengono di nuovo accolti da quella che li aveva respinti. Di tal maniera colui che assiduamente procura di moderare gli affetti e le appetenze rimirando unicamente all'amore della libertà, si sfor-

zerà ad ogni possa di giungere alla cognizione delle virtù e delle cagioni di esse e di riempirsi l'animo del gaudio che deriva da quella cognizione, ed al contrario si asterrà dal fermare la sua considerazione sui vizii degli uomini, dall'avere in continuo disprezzo i loro trascorsi ed a proporsi di tal maniera una falsa forma di libertà. Colui che osserverà diligentemente (nè ciò riesce difficil cosa) e porrà in pratica cotali documenti sarà per lo più in non lungo tempo capace di governare le sue azioni giusta l'impulso della ragione.

Proposizione XI. *Ci occorre con maggior frequenza quella imagine che ci rappresenta più cose, cioè, ella si rinnuova più spesso ed occupa la mente in un maggior grado.*

Dimostrazione. Quando l'imagine o l'impressione si riferisce a più oggetti, sono in maggior numero le cagioni che la possono originare ed alimentare, le quali (per ipotesi) sono considerate dalla mente insieme alla complessiva impressione; laonde quell'impressione ci occorre con maggior frequenza ed occupa la mente ad un maggior grado (proposizione 8ª parte V). *C. V. D.*

Proposizione XII. *Le imagini delle cose si associano facilmente a quelle figurazioni che si riferiscono agli oggetti da noi chiaramente e distintamente percepiti, più che a qualsiasi altra cosa.*

Dimostrazione. I concetti da noi chiaramente e distintamente percepiti, o si riferiscono alle proprietà comuni delle cose, o ne provengono quali necessarie deduzioni (vedi definizione della ragione allo scolio 2° propos. 40ª parte II); per conseguenza sono in noi (propos. precedente) più facilmente promossi e perciò avviene che ci sovvengano insieme ad essi in maggior numero altri divisamenti (proposiz. 18ª parte II). *C. V. D.*

Proposizione XIII. *Più un' imagine è congiunta ad un maggior numero di altre figurazioni, più ne è frequente la rappresentazione.*

Dimostrazione. Imperocchè più sono numerose le congiunte imagini, più (prop. 18ª parte II) si accresce il numero delle cagioni che le possono eccitare. *C. V. D.*

Proposizione XIV. *Può giungere la mente a riportare all'idea di Dio tutte le impressioni del corpo, ossia tutte le rappresentazioni delle cose.*

Dimostrazione. Non vi ha alcuna impressione del corpo di cui non possa la mente formarsi un concetto chiaro e distinto (prop. 4ª parte V), e perciò essa può mai sempre rivolgere (propos. 15ª parte I) e riferire i suoi pensieri all'idea di Dio. *C. V. D.*

Proposizione XV. *L'uomo giunto alla cognizione chiara e distinta di sè e delle sue affezioni ama Iddio, e più si accresce quell'amore quanto è maggiore in lui la cognizione di sè e dei propri affetti.*

Dimostrazione. Colui che conosce sè ed i suoi affetti in modo chiaro e distinto si allegra (prop. 53ª parte III), e quella letizia è congiunta nel suo pensiero coll'idea di Dio (proposizione precedente); laonde (definizione 6ª dei Sentimenti) egli ama Iddio e (per la medesima ragione) è tanto maggiore quell'amore quanto è più perfetta in lui la cognizione di sè e de' suoi affetti. *C. V. D.*

Proposizione XVI. *L'amore di Dio deve occupare la mente al massimo grado.*

Dimostrazione. Imperocchè questo amore è congiunto a tutte le affezioni del corpo (prop. 14ª parte V) dalle quali viene di continuo alimentato (propos. 15ª parte V) e perciò (prop. 11ª parte V) egli deve occupare la mente al massimo grado.

Proposizione XVII. *Iddio viene concepito qual scevro di passioni, nè va soggetta la Persona Divina a verun sentimento di letizia o di tristezza.*

Dimostrazione. Sono vere ed adequate (proposizione 32ª parte II) tutte le idee che si riferiscono a Dio (definizione 4ª

parte II) e perciò Iddio deve essere da noi pensato (definizione generale degli Affetti) qual esente da passioni; quindi non può l'uomo attribuire a Dio un maggiore o minor grado di perfezione (corollario 2° proposizione 2ª parte I), nè (definizione 2ª e 3ª degli Affetti) verun sentimento di letizia o di tristezza. *C. V. D.*

Corollario. Nel senso preciso dei vocaboli, Iddio nulla ama e nulla odia, imperocchè Iddio (prop. preced.) non va soggetto a verun affetto di letizia e di tristezza, e per conseguenza (definizione 6ª e 7ª degli Affetti), egli non ama nè odia cosa veruna.

Proposizione XVIII. *Niuno può odiare Iddio.*

Dimostrazione. L'idea di Dio che sussiste in noi è adequata e perfetta (proposizione 46ª e 47ª parte II); laonde quando consideriamo Iddio ci troviamo in uno stato attivo (proposizione 3ª parte III), e per conseguenza (prop. 59ª parte III), non vi ha tristezza che si accompagni coll' idea di Dio, vale a dire (definizione 7ª degli Affetti) non può niuno concepire verso Iddio un sentimento di odio. *C. V. D.*

Corollario. L'Amore inspiratoci da Dio non può convertirsi in odio.

Scolio. Però può esserci opposto che considerando Iddio qual' unica ed universale cagione delle cose tutte siamo condotti a riguardare Iddio qual cagione della tristezza. Rispondo alla proposta obbiezione che quando viene da noi intelletta la cagione della tristezza, all'atto medesimo cessa nella tristezza (proposizione 3ª parte V) il carattere passivo, vale a dire (proposizione 59ª parte III) ella cessa tostamente di essere tristezza; quindi, allorchè viene da noi riconosciuto essere Iddio cagione della tristezza, ci rallegriamo per l'effetto di quella ricognizione.

Proposizione XIX. *Colui che ama Iddio non può per qualsivoglia sforzo personale ottenere che Iddio gli contraccambi l' amore.*

DIMOSTRAZIONE. Se fosse permesso all'uomo di dirigere a tal fine i propri sforzi, egli verrebbe a bramare (corollario proposizione 17ª parte V) che Iddio cessasse di essere Iddio, e per conseguenza (proposizione 19ª parte III), egli bramerebbe di essere contristato, il che (proposiz. 28ª parte III) è assurdo. Dunque colui che ama Iddio ecc. *C. V. D.*

PROPOSIZIONE XX. *Cotale amore verso Iddio non può essere deturpato da un qualsiasi sentimento d'invidia nè di gelosia, e viene vieppiù fomentato ed accresciuto allorchè ci rappresentiamo essere maggiore il numero di coloro a noi congiunti coi vincoli dell' amore divino.*

DIMOSTRAZIONE. L' amore verso Iddio è il supremo dei beni a cui possa aspirare l'uomo condotto dalla ragione (proposiz. 28ª parte IV). Questa aspirazione è a tutti gli uomini comune (proposizione 36ª parte IV) ed è in noi universale la brama di vedere gli altri farsi partecipi del medesimo gaudio (proposizione 37ª parte IV); perciò (definizione 23ª degli Affetti) quel sentimento non può dar luogo a verun senso d'invidia e di gelosia (proposizione 18ª parte V, e per la definizione della Gelosia proposta allo scolio della proposizione 35ª parte III), ed al contrario (proposizione 31ª parte III) quel sentimento è fomentato ed accresciuto quanto più ci rappresentiamo maggiore il numero di coloro che risentono il medesimo gaudio. *C. V. D.*

SCOLIO. Possiamo mostrare alla medesima guisa non esservi verun affetto che sia direttamente contrario a quell' amore e che lo possa distruggere. Possiamo perciò conchiudere essere quell'amore il più costante di tutti gli affetti e che rispetto al corpo egli non possa sparire se non coll' annientamento del corpo medesimo.

Vedremo in avanti quale sia la natura di quell' amore al rispetto della mente, ma nelle presenti considerazioni mi sono ristretto ad additare tutti i rimedii degli affetti, vale a dire tuttociò cui la mente in sè considerata può contrapporre

all'incorso delle passioni. Risulta dai proposti argomenti che la potenza esercitata dalla mente sugli affetti consiste: 1.° Nella cognizione medesima degli affetti (scolio prop. 4ª parte V). 2.° Nella separazione degli affetti medesimi dalla considerazione delle cagioni esteriori da noi imaginate in modo confuso ed incompleto (vedi proposizione 2ª e suo scolio e proposizione 4ª parte V). 3.° Nel corso del tempo pel quale le affezioni, che si riferiscono alle cose da noi intellette, vengono a sorpassare le nostre imperfette e confuse percezioni (vedi proposizione 7ª parte IV). 4.° Nella moltiplicità delle cause che alimentano e favoriscono le percezioni spettanti alle generali proprietà delle cose, vale a dire, quelle che si riportano a Dio (proposizione 9ª ed 11ª parte V). 5.° Finalmente nell'ordine nel quale può la mente disporre e concatenare le sue impressioni (scolio proposizione 10ª e di più proposizione 12ª, 13ª e 14ª di questa parte). Per meglio intendere quanto si estenda la potenza della mente sugli affetti, egli è d'uopo avvertire che vengono da noi nominati *grandi* gli affetti allorchè li raffrontiamo coi sentimenti degli altri uomini, e quando vediamo essere un uomo maggiormente travagliato da un affetto particolare, come eziandio quando, comparati tra loro i diversi affetti, riconosciamo che un uomo sia più fortemente commosso da un affetto peculiare che da qualsivoglia altro. Imperocchè (proposizione 5ª parte IV) la forza di un qualsiasi affetto viene determinata dal suo raffronto colla potenza della cagione esteriore che ad esso contrasta. I limiti di quella potenza sono unicamente determinati dall'ampiezza della sua cognizione, ed al contrario l'impotenza della mente o la sua passività si dimostra pel difetto della cognizione, vale a dire, per esserne inadequate le idee; da ciò consegue che trovasi in sommo grado in condizione passiva quella mente le cui idee sono quasi tutte inadequate, mentre al contrario manifesta la mente al più alto grado la sua attività quando sono in maggior parte

adequate le idee che la costituiscono. D' altra parte vuolsi considerare che quantunque in tale o tale mente siano in egual numero le idee inadequate, possono nell' una essere in maggior numero le percezioni adequate; quindi si manifestano più apertamente le nozioni che risguardano l'umana virtù di quelle che significano l'umana impotenza. Di poi è mestieri avvertire che le angoscie dell' animo e gli infortunii vengono per lo più generati dall' eccessivo amore portato ad una cosa sottoposta a continue variazioni e di cui non possiamo giammai avere la piena padronanza; imperocchè niuno è per veruna cosa più sollecito ed ansioso quanto per l' oggetto da lui amato, nè nascono le ingiurie, le inimicizie ed i sospetti se non per l'amore delle cose di cui non è dato a niuno essere realmente padrone. Da ciò comprendiamo di leggieri quanto la chiara e distinta comprensione delle cose, nonchè quella da noi appellata *terzo genere* della cognizione (circa il quale vedi lo scolio della propos. 47ª parte II) fondata sulla conoscenza di Dio, valga a farci signoreggiare gli affetti, e se non giunge ad estinguere al tutto le passioni (propos. 3ª e scolio e propos. 4ª parte V), riesce non pertanto ad ottenere che sia da esse occupata la minor parte della mente (propos. 14ª parte V). Quindi quella cognizione genera l' amore verso un oggetto immutabile ed eterno (propos. 15ª parte V) di cui siamo realmente padroni (propos. 45ª parte II) ed oltreciò verso un oggetto che non può essere deturpato dai vizii proprii ad ogni altra forma dell'amore, ma che perpetuamente si accresce ed ingrandisce (propos. 15ª parte V) occupando vieppiù una maggior parte della mente (propos. 16ª parte V) ed estendendosi più largamente sovra essa. Con ciò venne da me compiuto quanto mi sono determinato di proporre circa alle cose che spettano alla vita presente; e quanto venne da me detto al principio di questo scolio, dell' avere brevemente accennato i rimedii degli affetti, sarà facilmente riconosciuto da chi avrà consi-

derato il principio del presente scolio ed insiememente le definizioni degli affetti da me proposte, nonchè le proposizioni 1ª e 3ª della parte III. È ormai giunto il tempo di passare a quelle considerazioni che hanno riguardo alla durata della mente indipendentemente dal corpo.

PROPOSIZIONE XXI. *Non può la mente nulla rappresentarsi nè ricordare le cose preterite se non finchè perdura il corpo.*

DIMOSTRAZIONE. La mente non esprime l'esistenza attuale del corpo, nè se ne rappresenta come attuali le affezioni al di là del tempo prefisso alla durazione di esso (coroll. propos. 8ª parte II), e per conseguenza ella non concepisce verun corpo qual attualmente presente (propos. 26ª parte II) se non per quel tempo ove ne persiste la durazione; laonde (vedi la definizione delle imagini allo scolio della propos. 17ª parte II) essa non può figurarsi veruna cosa nè rammentarsi le cose preterite al di là della durazione del corpo (vedi la definizione della memoria allo scolio della propos. 18ª parte II). *C. V. D.*

PROPOSIZIONE XXII. *Dassi necessariamente in Dio la idea che esprime sotto la forma dell'eternità l'essenza di ogni qualsiasi corpo umano.*

DIMOSTRAZIONE. Iddio non è solamente la cagione dell'esistenza particolare dei corpi (propos. 25ª parte I); perciò quell'essenza deve essere pensata necessariamente quale emanazione dell'Essenza divina (assioma 4° parte I), e ciò per una eterna necessità (propos. 16ª parte I); quindi quel concetto deve necessariamente sussistere in Dio (propos. 3ª parte III). *C. V. D.*

PROPOSIZIONE XXIII. *Non può la mente umana essere al tutto annientata allorchè succede la distruzione del corpo, ma rimane in essa un elemento indistruttibile ed eterno.*

DIMOSTRAZIONE. Dassi in Dio necessariamente un concetto od un'idea che esprime l'essenza del corpo umano (proposizione precedente), e quel principio vuole di necessità esser

pensato qual elemento costitutivo dell'essenza di quella mente (propos. 13ª parte II). Ma non viene da noi attribuito alla mente umana verun limite di durazione che possa essere misurato dal tempo, tranne quelle disposizioni presenti del corpo che implicano temporanea durata: in altri termini (corollario proposiz. 8ª parte II) il concetto di una determinata durazione non si estende oltre al tempo assegnato all'esistenza del corpo. Sussistendo non pertanto nella mente umana un elemento che si riferisce all'Essenza divina (propos. precedente), sarà necessariamente eterno quell'elemento. *C. V. D.*

Scolio. L'idea che esprime l'essenza del corpo sotto la forma dell'eternità è, siccome lo abbiamo detto, una condizione propria e speciale della mente, e quel concetto offre necessariamente il carattere dell'eternità. Pertanto non può sovvenirci una qualsiasi ricordanza di un'esistenza anteriore alle nostre presenti condizioni, non se ne ritrova nel corpo verun vestigio, ed altresì non può l'eternità essere definita e determinata dal tempo nè avere col tempo corrispondenza veruna. Nondimeno sono fermi in noi il sentimento e la coscienza della nostra eternità, imperocchè non è nella mente meno accertato e persuasivo il sentimento delle cose da lei intellettivamente concepite che quello delle cose corporalmente rammemorate e rappresentate, e gli occhi della mente pei quali ella vede ed osserva le cose sono i raziocinii e le dimostrazioni. Di tal maniera, abbenchè non ricordiamo una vita anteriore all'attuale esistenza, sentiamo e sappiamo fermamente essere eterna la nostra mente. Ce lo dimostra la mente la quale involge sotto la forma dell'eternità l'essenza del corpo; lo dimostra altresì la sua impotenza di definire l'esistenza del corpo e di determinarne la durazione; nè la mente concepisce le cose sotto le forme del tempo e della durazione se non quando si rivolge alla considerazione delle condizioni presenti della corporale esistenza.

Proposizione XXIV. *Più si estende nell'uomo la cognizione*

dei particolari fenomeni, vieppiù si accresce in lui l'intelligenza di Dio.

Dimostrazione. Ella appare ad evidenza pel corollario della proposizione 25ª parte I.

Proposizione XXV. *Lo sforzo supremo della mente e la suprema sua virtù consistono nel conoscere le cose per le nozioni che appartengono al terzo genere della cognizione.*

Dimostrazione. Il terzo genere della cognizione, procedendo dall'idea adequata di alcuni attributi di Dio, c'introduce alla cognizione adequata dell'essenza delle cose (vedi la sua definizione allo scolio 2º della propos. 40ª parte II), e più acquistiamo di cotal maniera una più perfetta cognizione, più (proposizione precedente) riesce in noi perfetta l'intelligenza di Dio, e quindi (propos. 28ª parte IV) la suprema virtù della mente, la sua potenza (definiz. 8ª parte IV), la sua natura e (propos. 7ª parte III) il più alto suo sforzo rimirano congiuntamente ad elevarsi al terzo genere della cognizione. *C. V. D.*

Proposizione XXVI. *Più è capace e disposta la mente a giungere al terzo genere della cognizione, più si accresce in lei il desiderio d'intendere le cose nella forma propria di quel genere.*

Dimostrazione. Ciò riesce di piena evidenza; imperocchè nel considerare la mente come capace d'intendere le cose nella forma che spetta a quel genere della cognizione, la pensiamo qual impressa di un maggior desiderio di più profondarsi nell'intendimento delle cose giusta le condizioni del summentovato genere, e per conseguenza (vedi definiz. 1ª degli Affetti), più la mente è a ciò disposta e capace, più sentiamo farsi in lei più vivo l'intellettivo desiderio. *C. V. D.*

Proposizione XXVII. *Da quel terzo genere della cognizione nasce la maggiore e più piena acquiescenza cui possiamo imaginare.*

Dimostrazione. La virtù suprema della mente è la cogni-

zione di Dio (proposiz. 28ª parte IV), vale a dire, l'intelligenza delle cose sotto la forma imposta dal summentovato terzo genere (proposiz. 25ª parte V), e quella virtù è tanto maggiore quanto più ella si innalza a quel terzo genere della cognizione (proposiz. 24ª parte V); perciò colui che considera le cose a quel rispetto passa tosto al sommo grado della perfezione umana e per conseguenza (vedi definiz. 2ª degli Affetti) egli possiede il più alto grado di letizia, il qual sentimento di letizia (propos. 43ª parte II) sarà accompagnato dall'idea della propria persona e della propria virtù; laonde (vedi definiz. 25ª degli Affetti) quel genere di cognizione produce il più alto grado di acquiescenza cui possa l'uomo concepire. *C. V. D.*

Proposizione XXVIII. *Il desiderio per cui l'uomo si sforza di elevarsi fino al terzo grado della cognizione non è promosso dalle nozioni del primo grado, ma bensì da quelle che spettano al secondo.*

Dimostrazione. Questa proposizione è per sè evidente, imperocchè le cose da noi intellette in modo chiaro e distinto ci sovvengono o direttamente e di per sè, o per mezzo di altre percezioni che si dimostrano direttamente e con eguale chiarezza: in altri termini le idee da noi concepite in modo chiaro e distinto, quelle cioè che si riportano alle cognizioni del terzo genere (scolio 2° proposizione 40ª parte II), non possono derivare dalle idee monche e confuse che (pel medesimo scolio) si riferiscono alle cognizioni del primo genere, e desse non provengono se non che da idee adequate (pel medesimo scolio) spettanti al secondo ed al terzo genere della cognizione; laonde (definizione 1ª degli Affetti) il desiderio di conoscere le cose giusta quel terzo genere non può derivare dal primo e perciò egli è promosso dai concetti che corrispondono al secondo genere. *C. V. D.*

Proposizione XXIX. *Ogni pensiero concepito dalla mente*

sotto la forma dell' eternità non giunge all' intelletto in forza dei concetti che hanno per obbietto il corpo attualmente presente, ma bensì da quell'elemento dell'essenza del corpo che si presenta sotto la forma dell' eternità.

Dimostrazione. Allorquando la mente considera l' esistenza presente del proprio corpo, ella lo sottopone alle condizioni di una durazione determinata dal tempo, ed in tale condizione tutte le cose le si presentano quali sottoposte all' azione del tempo (proposiz. 21ª parte V e proposiz. 26ª parte II); ma l'eternità non si può spiegare per la durazione (vedi la definiz. 8ª parte I e la sua spiegazione). Rispetto alla sua essenza non può la mente concepire le presenti sue corporali disposizioni sotto la forma dell'eternità, e d'altra parte volendo la natura della ragione che sieno considerate le cose sotto quella forma (vedi corollario 2° proposiz. 44ª parte II), risultano necessariamente due diverse maniere di considerare l'essenza del corpo, l'una rispetto alle sue temporali condizioni, l' altra a quella essenziale disposizione per la quale vengono considerate le cose sotto la forma dell' eternità (proposiz. 23ª parte V), e quei due principii costituiscono unicamente l'essenza della mente (proposiz. 23ª parte V); adunque quella potenza di concepire le cose sotto la forma dell' eternità non appartiene alla mente se non quando ella concepisce l' essenza del corpo al riguardo dell' eternità. *C. V. D.*

Scolio. In due maniere vengono da noi pensate le cose presenti ed attuali: l'una quando le consideriamo quali esistenti in un tempo ed in un luogo determinato, l'altra quando sono da noi concepite quali esistenti in Dio e procedenti dalla necessità della Natura Divina. Le cose da noi concepite nel secondo modo quali vere e reali ci sovvengono sotto la forma dell' eternità, e quelle idee involgono l' eterna ed infinita essenza di Dio, siccome lo abbiamo dimostrato alla proposizione 45ª parte II ed allo scolio susseguente.

Proposizione XXX. *Allorquando la nostra mente concepisce sè stessa ed il corpo sotto la forma dell'eternità ella viene tosto di necessità ad avere la cognizione di Dio e di non poter essere pensata se non per la previa cognizione di Dio.*

Dimostrazione. L'eternità costituisce la propria essenza di Dio, la quale ne involge di necessità l'esistenza (definizione 8ª parte I); dunque l'avere l'intelligenza delle cose sotto la forma dell'eternità dimostra esser desse da noi concepite al rispetto della loro reale entità e quali derivanti dall'Essenza divina, e con ciò ne viene affermata l'esistenza per un pensiero che dalla Essenza divina deduce la sua necessaria esistenza; laonde giunta la nostra mente alla comprensione di sè e del corpo sotto la forma dell'eternità ella perviene necessariamente alla cognizione di Dio. *C. V. D.*

Proposizione XXXI. *Il terzo genere della cognizione dipende dalla mente quale cagione formale della propria eternità.*

Dimostrazione. La mente nulla concepisce sotto la forma dell'eternità se non che per essere da lei intelletta l'essenza del proprio corpo sotto la forma dell'eternità (proposiz. 29ª parte V), il che (proposiz. 21ª e 23ª parte V) è necessario effetto dell'eterna di lei essenza; perciò, in forza della sua eternità (proposizione precedente), ella possiede la cognizione di Dio la quale è necessariamente adequata (proposiz. 46ª parte II); quindi per essere eterna la mente ella è capace di possedere tutte le verità che possono conseguire dall'ottenuta cognizione di Dio (proposiz. 40ª parte II), vale a dire, ella è provveduta della cognizione del terzo genere (la cui definizione trovasi allo scolio II della proposiz. 40ª parte II) di cui la mente in forza della sua eternità (definiz. 1ª parte III) è la cagione adequata e formale. *C. V. D.*

Scolio. Adunque più l'uomo sarà imbevuto dei principii che derivano da quel terzo genere della cognizione, più sarà in lui perfetta l'intelligenza di sè e di Dio, e per conseguenza egli diverrà più perfetto e più beato, il che sarà con

maggior chiarezza dimostrato per le susseguenti proposizioni. Ma quì vuolsi avvertire che, quantunque sia in noi accertata la nozione dell'eternità della mente pel potere da lei avuto di concepire le cose sotto la forma dell'eternità, nondimeno crediamo opportuno, per meglio dichiarare le nostre proposizioni, di dimostrare in qual maniera incominci la mente a considerare le cose a quel rispetto, continuando nella medesima via da noi finora calcata, nè incorreremo nel pericolo di cadere in abbaglio quando non ci discosteremo da chiare ed evidenti premesse.

Proposizione XXXII. *Ci inspirano diletto le cose da noi intellette giusta il terzo genere della cognizione, ed a un tale diletto si congiunge l'idea di Dio qual cagione di esso.*

Dimostrazione. Da quel genere di cognizione deriva al sommo grado nell'uomo l'acquiescenza (definiz. 25ª degli Affetti) e la letizia, e questi sentimenti sono accompagnati dall'idea di sè (proposiz. 27ª parte V), per conseguenza (proposizione 30ª parte V) dall'idea di Dio qual'originaria cagione. *C. V. D.*

Corollario. Dal terzo grado della cognizione procede di necessità l'amore intellettuale di Dio. Imperocchè quel genere di cognizione promuove (proposizione precedente) un sentimento di letizia al quale si aggiunge l'idea di Dio qual cagione di esso (definiz. 6ª dei Sentimenti); non sorge quell'amore dalle consuete manifestazioni dell'Esistenza divina (proposiz. 29ª parte V) e si desta in noi alla considerazione della sua eternità, il qual sentimento è da noi nominato amore intellettuale di Dio.

Proposizione XXXIII. *È eterno quell'amore intellettuale di Dio che proviene dal terzo genere della cognizione.*

Dimostrazione. Imperocchè è eterno il terzo genere della cognizione (proposiz. 31ª parte V ed assioma 3° parte I) e perciò (pel medesimo assioma) è necessariamente eterno l'amore da esso cagionato. *C. V. D.*

Scolio. Quell'amore, se pure avesse avuto incominciamento (proposizione precedente), possederebbe nondimeno tutte le perfezioni dell'amore, siccome lo abbiamo supposto nel corollario della proposizione precedente; nè avvi in ciò veruna differenza se non che, ciò avvenendo, possederebbe la mente in modo diretto e di per sè quelle eterne perfezioni cui avevam supposto essere da lei successivamente acquistate, e queste accompagnate dall' idea di Dio qual' eterna cagione. Che se consiste la letizia dell' uomo nell' avviarsi ad una maggior perfezione e nel successivo ottenimento di essa, la beatitudine deve necessariamente risultare dalle proprie mentali perfezioni.

Proposizione XXXIV. *La mente non risente passioni od affetti passivi se non durante l' esistenza del corpo.*

Dimostrazione. Per l'imaginazione viene l' uomo a rappresentarsi vivamente un qualche oggetto fenomenale (vedine la definizione allo scolio della propos. 17ª parte II); la quale rappresentazione ci dimostra più le condizioni costitutive del corpo umano che la natura medesima dell'obbietto figurato (coroll. 2° propos. 16ª parte II). Adunque corrispondendo l' imaginazione colla condizione costitutiva del corpo (per la definizione generale degli Affetti), perciò (propos. 21ª parte V) la mente impressa dalle sovvenute figurazioni non soggiace alle passioni se non per le sue imaginazioni e durante l' esistenza del corpo. *C. V. D.*

Corollario. Quindi consegue non essere eterno nessun amore tranne l' amore intellettuale.

Scolio. Se attendiamo alle comuni opinioni degli uomini, li vediamo persuasi dell' immortalità della loro mente, ma ci si dimostrano imbevuti di idee confuse tra le quali trovansi anche frammischiati gli opposti concetti di eternità e di durazione e li vediamo altresì introdurre nei loro divisamenti figurazioni e rimembranze cui credono perdurare dopo la morte.

Proposizione XXXV. *Iddio ama sè stesso con un infinito amore intellettuale.*

Dimostrazione. Dio è assolutamente infinito (per la definizione 6ª parte I); in altri termini (per la definiz. 6ª parte II) la natura divina possiede una infinita perfezione, ed a quella perfezione (propos. 3ª parte II) si congiunge l'idea della Persona divina (propos. 11ª ed assioma 1° parte I) qual'originaria cagione, il che esattamente corrisponde a quanto abbiamo proposto nel corollario della proposizione 32ª di questa parte.

Proposizione XXXVI. *L'amore intellettuale della mente verso Iddio è il medesimo amore col quale Iddio ama sè medesimo, non al rispetto della sua infinità, ma a quello dell'essenza della mente umana considerata sotto la forma dell'eternità, il che vale a dire essere l'amore intellettuale della mente verso Iddio una parte dell'amore infinito di Dio verso sè medesimo.*

Dimostrazione. Questo amore intellettuale si riferisce (corollario della propos. 32ª parte V e per la propos. 3ª parte III) all'esercizio della potenza della mente pel quale ella considera sè stessa e congiunge in un medesimo concetto e l'idea di sè medesima e l'idea di Dio qual cagione di essa (propos. 32ª parte V e suo corollario). Iddio si manifesta in tal guisa alla mente umana (coroll. propos. 25ª parte I e coroll. propos. 11ª parte II); perciò (proposizione precedente) quell'amore della mente fa parte dell'amore infinito riportato da Iddio a sè medesimo. *C. V. D.*

Corollario. Quindi consegue che Iddio, coll'amare sè stesso, ama gli uomini, e per conseguenza è una e medesima cosa l'amore di Dio verso gli uomini e l'amore intellettuale della mente verso Iddio.

Scolio. Dalle proposte cose intendiamo chiaramente in che consistano la salvezza, la beatitudine e la libertà, fondandosi esse sul costante ed eterno amore degli uomini verso Iddio e nell'amore di Dio verso gli uomini. Cotale amore da cui deriva la beatitudine ha ricevuto, ed a ragione, nei sacri codici il nome di *Gloria*. Imperocchè può essere

appellato Gloria quell'amore, sia esso considerato al rispetto di Dio, od a quello della mente umana, dal quale deriva quella perfetta acquiescenza dell' animo che non si distingue realmente dalla gloria (per la definizione 25ª e 30ª dei Sentimenti); imperocchè al rispetto di Dio quell' amore è (proposiz. 35ª, parte V) un sentimento di letizia (se ci è lecito di usare a tal proposito di quel vocabolo) accompagnato dall'idea di sè, e ciò avviene egualmente quando quel sentimento si riferisce alla mente umana (proposizione 27ª parte V); quindi per consistere l'essenza della mente nella cognizione di cui (proposizione 15ª parte I e scolio proposizione 47ª parte II) Iddio è fondamento e principio, riesce a noi chiarissimamente dimostrato in qual modo e di qual ragione la nostra mente, al rispetto della sua essenza e della sua esistenza, derivi dalla Natura divina e di continuo ne dipenda. Quindi ho creduto esser prezzo dell' opera dimostrare per un esempio quanto valga la cognizione delle cose particolari da noi appellata *intuitiva,* ossia del terzo genere (scolio 2° proposizione 40ª parte II), e quanto ella sorpassi quella cognizione generica e discorsiva da me considerata quale propria del secondo genere. Imperocchè, quantunque fosse da me dimostrato che le cose tutte (e per conseguenza anche la mente umana) dipendano da Dio al rispetto e dell'essenza e dell'esistenza, perciò quella dimostrazione, quantunque legittima ed indubitata, non agisce sulla nostra mente al medesimo grado della considerazione per la quale scorgiamo dipendere direttamente da Dio l'essenza di tutte le cose particolari.

Proposizione XXXVII. *Nulla si ritrova nella natura che contrasti a quell'amore intellettuale e lo possa annullare.*

Dimostrazione. Un tale amore intellettuale è diretta conseguenza della natura della mente considerata qual' eterna verità emanata dalla Natura divina (prop. 33ª e 29ª parte V); adunque se vi fosse una qualche cosa che contrastasse e si opponesse a quell'amore, ciò sarebbe contrario alla verità e,

per conseguenza, se vi fosse una cosa che potesse distruggere quell'amore, ne conseguirebbe esser falsa una cosa vera, ciò che è evidentemente assurdo. Dunque nulla si ritrova nella natura ecc. *C. V. D.*

Scolio. L'assioma proposto alla Quarta Parte si riferisce alle cose particolari considerate al rispetto di un tempo e di un luogo determinato, nè credo che possa alcuno metter in dubbio tale proposizione.

Proposizione XXXVIII. *Più sono numerose le cose intellette dalla mente, giusta il secondo ed il terzo ordine della cognizione, meno ella trovasi combattuta dai mali affetti e scemasi vieppiù in essa il timore della morte.*

Dimostrazione. L'essenza della mente consiste nella cognizione (proposizione 11ª parte II); dunque più si accrescono in essa le cognizioni che spettano al secondo ed al terzo genere, più ne viene aumentata e rinvigorita la parte attiva (proposizione 29ª e 23ª parte V), e per conseguenza (proposizione precedente) una maggior parte di essa si trova preservata dal risentimento degli affetti che contrastano colla nostra natura, vale a dire (proposizione 30ª parte IV) dagli affetti cattivi; di tal maniera, più si accresce nella mente il numero delle cognizioni del secondo e del terzo genere, più si estende la parte rimasta in essa libera ed illesa, e per conseguenza ella soggiace in minor grado agli affetti passivi *C. V. D.*

Scolio. Tali sono le cose da me dianzi accennate e di cui nello scolio della proposizione 39ª parte IV ho promesso l'ulteriore esposizione. Le quali considerazioni intendono a mostrare che ci riesce meno paurosa la morte quando è maggiore e più esatta nella mente la cognizione, e per conseguenza quando è maggiore in essa l'amore di Dio. Quindi vediamo che (proposizione 27ª parte V), per le cognizioni del terzo genere, deriva nell'uomo l'assoluta e suprema acquiescenza ed eziandio che è tale la condizione della mente

umana che le cose cui abbiamo veduto perire in essa insieme alla durazione del corpo (proposizione 21ª parte V) non sono di verun momento al rispetto dell'importanza delle facoltà che in essa rimangono. Ma di ciò tratteremo bentosto più distesamente.

Proposizione XXXIX. *Il corpo disposto ad un maggior numero di operazioni è congiunto con una mente di cui sono in maggior parte eterne le facoltà.*

Dimostrazione. Colui il cui corpo trovasi meglio disposto ad un maggior numero di operazioni è meno combattuto dagli affetti passivi che gli sono di ostacolo e di nocumento (proposizione 38ª parte IV), da quelli cioè (proposizione 30ª parte IV) che sono contrari alla nostra natura; perciò (proposizione 10ª parte V) egli ha il potere di ordinare e di concatenare le affezioni del corpo secondo l' ordine proprio dell' intelletto e per conseguenza di ottenere (proposizione 14ª parte V) che tutte le affezioni del corpo si riferiscano all'idea di Dio (proposizione 15ª parte V) rivolgendo a Dio un amore che (proposizione 16ª parte V) occupa e costituisce la massima parte della mente; di tal maniera (proposiz. 33ª parte V) egli possiede una mente che è eterna nella massima sua parte. *C. V. D.*

Scolio. Quando i corpi umani riescono più disposti ad eseguire un maggior numero di operazioni, non vi ha dubbio che questa loro facoltà corrisponda naturalmente colle disposizioni della mente e la promova all' acquisto della cognizione di sè e di Dio ed a quelle considerazioni che si aggirano massimamente circa l' eternità; perciò si dileguerà in essi quasi al tutto il timor della morte. Perchè riesca più facile l'intendimento di queste proposizioni egli è d' uopo ricordare le perpetue variazioni che occorrono all'uomo nel corso della vita e come succedansi in lui il miglioramento e la deteriorazione, e quindi come egli venga ad essere reputato successivamente felice od infelice. Imperocchè colui

che è fatto cadavere nell'infanzia o nella puerizia viene qualificato infelice, mentre è considerato qual felice colui che passa a quella condizione dopo avere lungamente vissuto godendo della sanità del corpo e della mente. Ma è al tutto infondato un cotale giudizio e dimostra un' intrinseca debolezza colui che, secondando le opinioni del volgo, circa alla temporale esistenza, deplora la breve vita dell'infante o del giovinetto incapaci tuttavia di qualsiasi importante operazione ed esposti massimamente all'influenza delle cause esteriori, ed egli prova di tal maniera non avere cognizione veruna nè di sè, nè di Dio, nè della vera condizione delle cose. Ma colui il cui corpo è naturalmente capace di molte operazioni ed alla cui attività corrisponde quella della mente giunge a possedere un' estesa comprensione di sè, di Dio e delle cose. Adunque egli è d'uopo che, tralasciando le volgari opinioni, l'uomo diriga ogni suo sforzo a liberarsi dalla infantile ignoranza ed a pervenire alle mentali operazioni per le quali viene ottenuta la cognizione di sè, di Dio e delle cose. Di tal maniera tutti gli obbietti ch'egli può figurativamente rappresentarsi nell' attuale sua condizione saranno da lui giudicati quali cose di quasi verun rilievo, siccome venne da me significato allo scolio della proposizione precedente.

PROPOSIZIONE XL. *Più è perfetta una cosa, è maggiore in essa l'attività e minore la passività, ed a vicenda più essa si dimostra attiva più si accresce la sua perfezione.*

DIMOSTRAZIONE. Più è perfetto un oggetto, più è grande in esso la realità (definiz. 6ª parte II), e per conseguenza (proposiz. 3ª parte III e suo scolio) se ne accresce l'attività e ne viene diminuita la passività, la quale dimostrazione si riproduce alla medesima maniera con inverso ordinamento; da ciò discende che riesca più perfetta una cosa quando essa dispiega la sua attività. *C. V. D.*

COROLLARIO. Quindi consegue che la parte della mente rimasta libera ed illesa dovunque ella si estenda è più per-

fetta delle altre sue parti; imperocchè l' intelletto è quella parte eterna della mente (proposiz. 23ª e 29ª parte V) il cui esercizio determina in noi la potenza operativa (proposizione 3ª parte III), mentre al contrario quella parte cui abbiamo dimostrato come soggetta alla distruzione è la facoltà figurativa (proposiz. 21ª parte V) dalla quale ci derivano le impressioni passive (proposiz. 3ª parte III e per la definizione generale degli Affetti); dunque consegue essere più perfetta la parte intellettiva della mente (proposizione precedente) dovunque essa venga a dispiegarsi. *C. V. D.*

Scolio. In ciò consistono le considerazioni ch' io mi era proposto di svolgere rispetto alla mente considerata indipendentemente dalle corporali sue condizioni; dalle quali dimostrazioni, siccome eziandio dalla proposizione 21ª parte I ed altri precedenti argomenti, appare che la nostra mente, al riguardo della sua comprensione, manifesti una potenza cogitativa determinata da un' altra forza raziocinante, la quale viene anch' essa promossa da un' altra intellettiva potenza, procedendo di tal guisa all'infinito finchè tutto il complesso delle forze intellettive venga a raggiungere l'intelletto infinito di Dio.

Proposizione XLI. *Anche se fosse dall' uomo ignorata l'eternità della mente, nondimeno sarebbe da lui posto al primo grado il dovere di osservare la pietà e la religione e di esercitare tutti quegli uffici cui abbiam mostrato nella IV Parte del presente Libro corrispondere all'animosità ed alla generosità.*

Dimostrazione. La ricerca della propria utilità è il primo ed unico fondamento a cui si appoggia la ragione del vivere costumato e virtuoso (corollario proposiz. 22ª e proposiz. 24ª parte IV). Ma per determinare quelle cose la cui utilità ci è dimostrata dalla ragione non è mestieri di ricorrere al concetto dell' eternità cui avevam proposto di considerare in questa Quinta Parte del nostro lavoro. Abbenchè in allora fosse da noi per un dato tempo tralasciata la considerazione

dell'eternità della mente, pertanto venne da noi decisamente posto tra i primi nostri doveri l'obbligo di effettuare quelle operazioni che han rispetto all'animosità ed alla generosità, e perciò, anche quando fosse da noi ignorata la surriferita verità, dovremmo nondimeno tenere in massimo conto e scrupolosamente osservare quegli imperiosi precetti della ragione. *C. V. D.*

Scolio. Sembra essere su di ciò molto diversa l'opinione del volgo. Imperocchè vediamo per lo più reputarsi liberi quegli uomini quando possano secondare gli impulsi della concupiscenza, sembrando ad essi rinunziare alla loro libertà allorquando sono condotti a vivere conforme alle leggi ed ai precetti divini. Essi si reputano aggravati ed oppressi da quelle prescrizioni che impongono l'osservanza della pietà, della religione, e di tutti i doverosi consigli che vogliono incrollata la fortezza dell'animo, nè consentono di sopportarne il peso se non per la speranza di esserne sgravati dopo la morte e di ricevere in allora il premio della sopportata schiavitù, cioè delle loro dimostrazioni di pietà e di religione. Non sono dessi condotti a quell'osservanza dall'unica speranza del premio, ma anche e principalmente dal timore d'incorrere dopo la morte in atroci supplizii, ed un tal timore basta a mala pena negli stretti limiti ove li riduce la dappocaggine e l'impotenza del loro animo a farli vivere secondo i precetti della Legge divina. E se coloro che credono che perisca la mente insieme al corpo non avessero per raffrenarsi il prospetto di una più lunga vita, ritornerebbero ad obbedire al solo impulso del proprio ingegno, ed in tal guisa governati dalle cieche concupiscenze non conserverebbono l'imperio delle loro azioni, ma soggiacerebbero al tutto agli avvenimenti della fortuna. Le quali disposizioni non riescono meno assurde che se qualcuno, dubitando di poter pascere eternamente il corpo di buoni alimenti, volesse usare al presente cibi velenosi e mortiferi,

ovvero che se per non credere egli all' immortalità della mente eleggesse di vivere pazzamente e fuor di senno, conseguenze talmente assurde che appena meritano di essere ricordate.

Proposizione XLII. *Non è la beatitudine il premio della virtù, ella costituisce la virtù medesima; non all'oggetto di ottenerla reprime l'uomo le male voglie, ma al contrario quella repressione è necessaria conseguenza dello stato beato.*

Dimostrazione. Consiste la Beatitudine nell'amore da noi sentito verso Iddio (proposiz. 36ª parte V e scolio) e deriva quell' amore dal terzo genere della cognizione (corollario proposiz. 32ª parte V), laonde quell' amore (proposizione 59ª e 3ª parte III) deve essere riferito alla disposizione attiva della mente e (vedi definiz. 8ª parte IV) costituisce l'umana beatitudine. Ciò ha riguardo alla prima parte della proposizione. Passando alla seconda, più trovasi in alto grado nella mente quella gioia e quella beatitudine, più ella dimostra (proposiz. 32ª parte V) la forza della sua intelligenza; in altri termini (corollario proposiz. 3ª parte V), più viene accresciuta in essa la potenza di governare gli affetti, e più ella trovasi in grado (proposiz. 38ª parte V) di liberarsi dalle passioni nocive e cattive. Perciò più possiede la mente quell' amore divino e quella beatitudine, più trovasi accresciuta in essa la potenza di reprimere le male concupiscenze, dimostrando essere cosa propria dell' intelletto il potere di reprimere gli affetti. Dunque non deriva la beatitudine dall' ottenuta repressione degli affetti, ma bensì proviene dalla beatitudine il potere di esercitare cotale repressione. *C. V. D.*

Scolio. Di tal maniera vengono da me compite tutte le considerazioni cui aveva deliberato di proporre circa alla potenza esercitata dalla mente sopra gli affetti ed alla sua libertà. Dalle proposizioni da noi dichiarate, appare ad evidenza a qual grado possa giungere l'uomo sapiente e quanto la sua condizione sorpassi quella dell'ignorante che obbedisce

alle cieche appetenze. Imperocchè l'ignorante, oltre ad essere esposto al conflitto delle forze esteriori, è conturbato di molte maniere, nè viene giammai ad ottenere la piena acquiescenza dell'animo; egli vive nell'assoluta ignoranza di sè, di Dio e delle cose e non cessa dal soffrire se non col cessare di vivere. Mentre, al contrario, il vero sapiente a mala pena si commuove e, pienamente conscio della necessità che determina ogni avvenimento al rispetto di sè, di Dio e delle cose tutte, rimane di continuo nella piena persuasione del possedimento della sua essenziale potenza. Se la via da me mostrata quale atta a condurre ad una tal condizione sembrasse troppo ardua e difficoltosa, ella può nondimeno essere raggiunta e seguitata; ed al certo non può esser se non difficile una cosa che raramente si ritrova. Come potrebbe avvenire che una via a tutti facilmente accessibile e che non esigesse grande travaglio fosse trascurata dalla maggior parte degli uomini? Ma tutte le cose eccellenti sono tanto difficili quanto rare.

FINE.

Finito di stampare
il dì XX *Dicembre* MDCCCLXXIX
nella tipografia di L. Bortolotti e C.
in Milano.

EDIZIONE DI SOLI 200 ESEMPLARI.